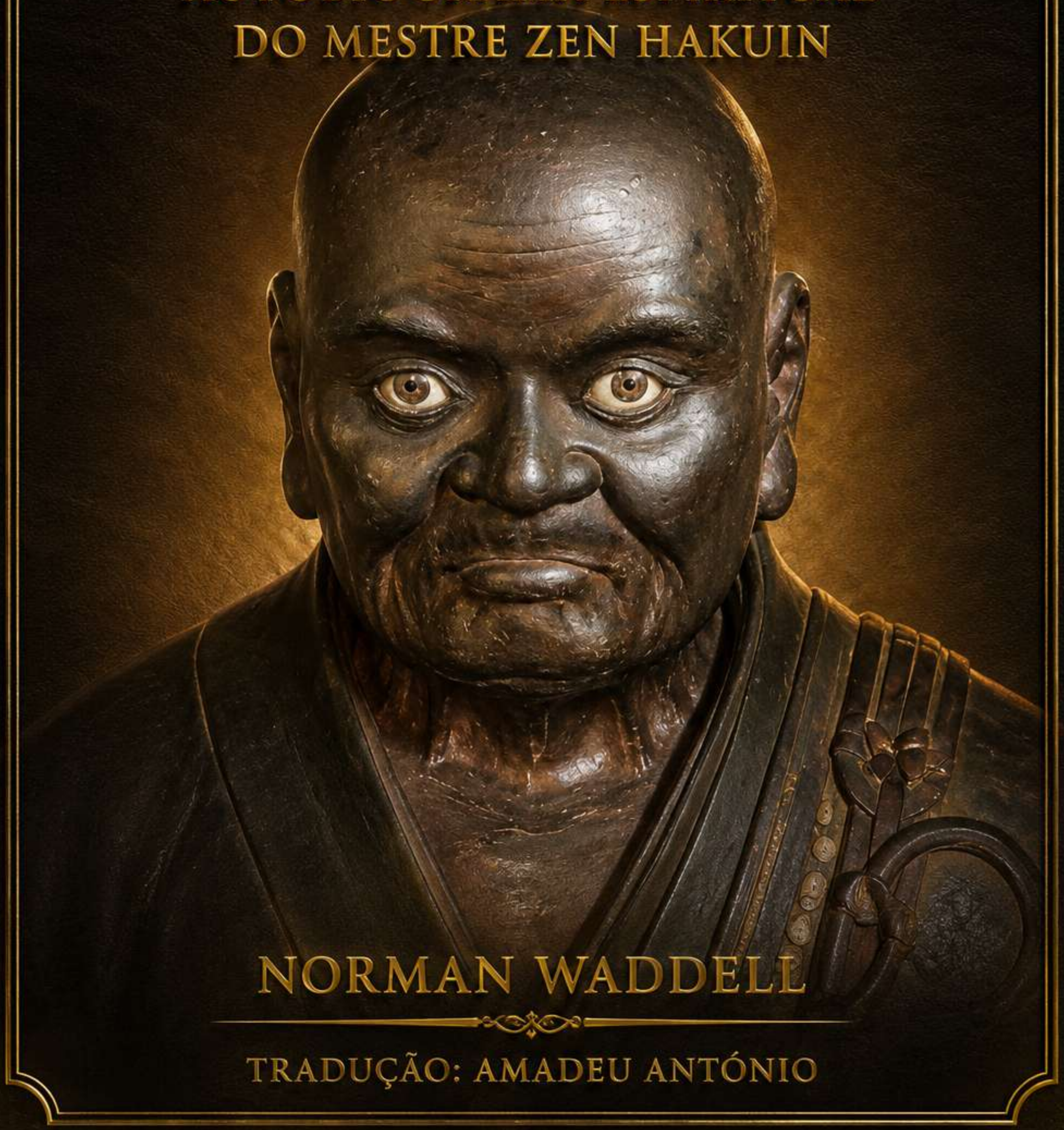
HERA SILVESTRE

A AUTOBIOGRAFIA ESPIRITUAL DO MESTRE ZEN HAKUIN



NORMAN WADDELL

TRADUÇÃO: AMADEU ANTÓNIO

HERA SILVESTRE
A
AUTOBIOGRAFIA ESPIRITUAL
DO MESTRE ZEN HAKUIN

Traduzido por Norman Waddell, 2011

Índice

Introdução do Tradutor
O Zen Autêntico: O Perigo dos Falsos Ensinamentos
A Prática Pós-Satori: A Doença do Zen
O Monte Iwataki: Reflexões sobre o Zen do Não-Fazer
A Doença do Zen
Apêndice: Prefácio às Conversas Ociosas num Barco Noturno
Bibliografia

Introdução do Tradutor

Hakuin Ekaku (1686–1768) é uma figura imponente no Zen japonês. Amplamente respeitado durante a sua vida pela extraordinária coragem, determinação e independência intransigente que demonstrou enquanto lutava incansavelmente para reavivar uma tradição Zen num estado de profunda estagnação e declínio espiritual, ele assumiu, ao longo dos dois séculos e meio desde a sua morte, uma importância patriarcal na sua escola e permanece até hoje como uma presença dominante cuja vida e obra se tornaram emblemáticas das verdades que defendeu.

Parte da razão para a posição única que Hakuin continuou a ocupar encontra-se, sem dúvida, no invulgar legado literário e artístico que deixou atrás de si. Ele destacou-se como escritor, pintor e calígrafo, e utilizou plenamente estes talentos ao longo das últimas décadas da sua vida na tentativa de conceber novas formas de espalhar os ensinamentos Zen entre pessoas de todas as classes e quadrantes da vida. O resultado é um corpo de trabalho

— escritos volumosos e incontáveis desenhos a tinta e inscrições caligráficas — que é tanto uma expressão poderosa da sua personalidade prodigiosa e exuberante como um testemunho vívido do seu profundo despertar espiritual.

Trabalhando dentro de uma tradição na qual os sacerdotes são invulgarmente reservados sobre as suas histórias pessoais e onde as autobiografias são quase inexistentes, Hakuin deixou um registo da sua vida e experiência religiosa que, tanto em extensão como em detalhe, não tem paralelo no Budismo japonês. Esta inclinação para falar sobre a sua vida aumentou com a idade, tornando-se, nos seus setenta e oitenta anos, uma característica proeminente do seu estilo de ensino. Estendeu-se também às suas pinturas. A bem conhecida série de retratos de si mesmo que desenhou — eles próprios uma forma de autobiografia — data deste período, tal como as suas representações de outros sacerdotes budistas e de figuras familiares do folclore budista, como Bodhidharma e Pu-tai, muitos dos quais guardam uma semelhança inconfundível com o seu criador. A imagem que Hakuin criou de si mesmo através dos seus escritos e da sua arte visual epitomizou a vida Zen para as gerações posteriores de estudantes. Nas últimas décadas, granjeou-lhe o reconhecimento além-fronteiras da sua terra natal como uma das figuras religiosas verdadeiramente grandes do mundo.

Este livro é uma tradução da autobiografia espiritual de Hakuin, *Hera Silvestre* (em japonês, *Itsumadegusa*), que ele escreveu aos oitenta e um anos de idade, dois anos antes da sua morte. É a mais longa e mais abrangente das narrativas autobiográficas contidas nos seus escritos e a principal fonte para aproximadamente as primeiras três décadas da sua vida — o período durante o qual esteve envolvido na sua luta pela iluminação —, contendo muitos acontecimentos e episódios que não podem ser encontrados noutros locais. Como tal, possui um valor e interesse consideráveis como biografia direta, tanto pelos

factos que regista da sua vida como pelas descrições em primeira mão e vívidas dos episódios decisivos que ocorreram durante este período crucial do seu crescimento e desenvolvimento espiritual.

Mas o principal motivo de Hakuin para relatar a sua história foi claramente instrutivo. Ele acreditava que, ao contar aos outros as suas experiências, poderia encorajá-los no seu treino e que, ao fazê-lo, poderia clarificar a sua abordagem básica ao estudo do Zen e ajudar os estudantes a evitar tornarem-se vítimas de ensinamentos contemporâneos que ele sentia estarem a destruir a tradição milenar de estudo de *koans* da escola Rinzai. Para este fim, ele interrompe frequentemente a narrativa para frisar um ponto ou lição que considera ser de especial importância para o estudante. Estas digressões — que tendem a dar a *Hera Silvestre* uma qualidade de certo modo episódica e desarticulada — assumem a forma de contos morais curtos, ataques mordazes às opiniões de professores Zen contemporâneos heréticos, bem como exortações diretas de conselhos e avisos aos estudantes.

Hera Silvestre, tal como as outras narrativas autobiográficas de Hakuin, é relatada a partir da perspetiva do professor maduro. Os acontecimentos são moldados e remoldados através da reflexão e da argumentação religiosa, bem como pela própria dinâmica do ato de contar histórias. Certos temas e episódios que, com o passar do tempo, passaram a assumir maior importância para ele recebem correspondentemente mais atenção. O dano causado por professores contemporâneos com a sua doutrina do Zen do Não-Nascido de «iluminação silenciosa» e a grandeza do seu professor Shōju Rōjin são casos exemplares. Como em qualquer autobiografia, há algum grau de exagero e embelezamento, um esticar e dobrar ocasional dos factos. Hakuin é habitualmente a única fonte para os relatos que oferece. Além disso, ele relata muitas das suas histórias em mais do que uma versão. Inevitavelmente, isto dá origem a discrepâncias e

disparidades de vários tipos, que são, neste momento, difíceis e por vezes impossíveis de conciliar.

Dito tudo isto, creio que a evidência global ainda sugere que o relato de Hakuin sobre a sua vida é exato nas suas linhas gerais. Como o meu principal objetivo aqui é traduzir o que Hakuin escreveu em *Hera Silvestre*, limitei-me, nas notas suplementares, a apontar apenas as incongruências e contradições que senti terem algum interesse especial.

A Vida de Hakuin

O seguinte relato sobre a vida de Hakuin foi concebido para fornecer um pano de fundo cronológico mais amplo para a narrativa um tanto episódica em *Hera Silvestre*. Ao compilá-lo, tentei ter em conta todas as fontes primárias. Isto significa, para a primeira metade da vida, confiar quase exclusivamente nas recordações pessoais encontradas em *Hera Silvestre* e em *Erva de Ganso* (em japonês, *Yaemugura*), uma obra publicada em japonês cerca de dez anos antes que espelha grande parte do material em *Hera Silvestre*; e para a segunda metade, na *Biografia do Sacerdote Zen Hakuin* por Tōrei Enji (em japonês, *Hakuin Oshō Nempu*), que é virtualmente o único relato de que dispomos para o período de cinquenta anos da sua carreira de ensino. (Muitas das pequenas citações sobre Hakuin nesta introdução provêm da *Biografia* de Tōrei.)

Hakuin Ekaku — para lhe dar o seu nome religioso completo — nasceu Nagasawa Iwajirō no vigésimo quinto dia do décimo segundo mês de 1685 (19 de Janeiro de 1686, pelo calendário ocidental) na pequena aldeia de Hara, situada sob o cone imponente do Monte Fuji. Hara era uma comunidade agrícola e piscatória, bem como uma estação de paragem na estrada principal de Tōkaidō, que ligava a capital em Quioto e o centro administrativo em rápido crescimento em Edo.

Caminhando para o segundo século do governo Tokugawa, o Japão estava no quinto ano do reinado de Tsunayoshi, o notório

«Shogun Cão», e no limiar de um período de prosperidade económica e cultural sem precedentes. O caso dos Quarenta e Sete Rōnin, que mexeu com a sociedade Tokugawa talvez mais do que qualquer outro acontecimento isolado, ocorreu um ano antes de Hakuin partir para a primeira de uma série de longas peregrinações Zen que o ocupariam, com intermitências, até aos seus trinta anos. Enquanto ele se encontrava em viagem, o leste do Japão foi fustigado por vários desastres naturais de grande envergadura. Em 1703, um forte sismo, maremotos e incêndios causaram muitas perdas de vidas e grande destruição em Edo e ao longo do litoral de Tōkaidō. A última erupção do Monte Fuji, em 1707, devastou a província natal de Hakuin, Suruga. Aldeias inteiras nas proximidades de Hara foram completamente varridas, sepultadas sob o tremendo embate de lama e detritos rochosos. Hakuin estava em casa de visita na altura. Enquanto todos os outros, incluindo o pároco do templo onde estava hospedado, fugiram para um local seguro, Hakuin permaneceu a meditar dentro do salão principal do templo, enquanto incontáveis tremores agudos abanavam os edifícios até aos alicerces.

Hakuin foi o último de cinco filhos, três irmãos e duas irmãs, nascidos na família Nagasawa, proprietários do Omodaka-ya, uma estalagem de que se dizia ser da classe *waki-honjin*, usada como paragem pelos principais tenentes dos *daimyo* e, em caso de necessidade, pelos próprios *daimyo* quando passavam por Hara no seu caminho de e para Edo.

O pai de Hakuin nasceu numa família de samurais chamada Sugiyama. Ele assumiu o apelido da esposa — Nagasawa — na altura do casamento. Mais tarde, ao tornar-se chefe do agregado familiar Nagasawa, também adotou o nome hereditário Genzaemon e herdou o cargo de chefe da estação de Hara, cujos deveres incluíam fornecer cavalos e carregadores para os cortejos dos *daimyo*, funcionários, mercadores e outros que passavam de um lado para o outro na Grande Estrada do Leste.

Hara podia ser uma das estações de paragem mais pequenas no Tōkaidō, mas não era nenhum poço de tédio adormecido. Situada ao longo de um troço costeiro de grande tráfego que bordejava a Baía de Suruga, era, segundo todos os relatos, o cenário de uma atividade intensa. O médico holandês Engelbert Kaempfer, que passou por ali a caminho de Edo em 1791 e novamente em 1793, descreveu «Farra» como sendo uma aldeia de tamanho médio, consistindo em cerca de duzentas e cinquenta habitações. O jovem Hakuin — que teria oito anos na altura da segunda visita de Kaempfer — estava muito provavelmente entre as multidões curiosas de pessoas que se perfilavam na estrada em frente à estalagem da família para vislumbrar a comitiva de holandeses de aspeto extravagante que passava.

No seu livro *Estalagem Japonesa*, Oliver Statler oferece uma descrição vívida desta área ao redor da Província de Izu, retratando a vida numa estalagem *waki-honjin* semelhante, a Minaguchi-ya, na estação de paragem de Yui, apenas três paragens a oeste de Hara. O próprio Hakuin, num dos seus primeiros escritos, descreveu a atividade na estação de paragem de Mishima, três milhas para leste:

Mishima, há muito de renome como a joia da Província de Izu, está situada numa posição de importância estratégica sem igual em toda a terra, com as montanhas da Barreira de Hakone a erguerem-se diante dela e o Rio Fuji como uma fronteira de curso rápido na sua retaguarda. Multidões de pessoas apinham-se nas ruas movimentadas; entre elas encontram-se patifes vindos de todas as partes do país. Jogadores e outros malfeitores que vivem as suas vidas à margem da lei podem ser vistos à espreita em cada esquina... exercem as suas patifarias com impunidade de milhares de formas desagradáveis: forçando fechaduras de armazéns, cavando túneis nas traseiras de entrepostos, ateando fogos e depois espalhando-se pelos condados vizinhos, onde passam a extorquir dinheiro às pessoas ou a roubá-las abertamente. Com

tudo isto a acontecer ao redor da estação de paragem de Mishima, os residentes e visitantes nunca experienciam um momento de paz, quer de dia quer de noite.1

Graças a pinturas e xilogravuras da época, somos capazes de ver como Hara e a paisagem circundante devem ter aparecido no século dezoito. Era dominada pelo Monte Fuji, na altura como agora temível na sua grandiosidade solitária. As gravuras que retratam Hara nas várias séries do Tōkaidō de Hiroshige mostram um pico enorme, de um cinzento esbranquiçado, que preenche todo o fundo, erguendo-se no céu azul acima dos campos e colinas que sobem em direção ao norte a partir da aldeia à beira da estrada. Embora nem a derivação nem o significado preciso do nome Hakuin — que significa literalmente «branco oculto» ou «oculto na brancura» — sejam conhecidos, pensa-se geralmente que está de alguma forma ligado ao grande pico coberto de neve que foi uma presença diária desde os seus primeiros anos.

Primeiros Anos (1685–1699, do Nascimento aos 14 Anos)

Os relatos biográficos fornecem pouca informação relativamente ao lado paterno da família de Hakuin. Os Sugiyamas eram aparentemente de uma aldeia chamada Nishiura, não muito longe de Hara. Tōrei traça a ascendência da família até um ilustre clã de guerreiros do período Kamakura, cujos líderes lutaram ao lado do célebre Yoshitsune. Um membro da família, um tio-avô de Hakuin, era um sacerdote Zen chamado Daizui. Consta que Daizui foi instrumental em organizar a adoção do pai pela família Nagasawa. Foi também responsável pela reconstrução do Shōin-ji, um templo Zen em Hara onde se supõe que o pai de Hakuin terá estudado durante algum tempo na sua juventude. Foi para o Shōin-ji que Hakuin foi, à idade de quinze anos, para ser ordenado, e para lá regressou no início dos seus trinta anos para ser empossado como abade. Residiria e ensinaria neste minúsculo templo rural durante os cinquenta anos seguintes

da sua vida, a transformá-lo num centro de prática budista conhecido em todo o país.

O lado materno da família, os Nagasawas, eram budistas devotos de Nichiren. Eram originários da aldeia de Nagasawa, em Minobu, na província de Kai, onde Nichiren Shōnin passou os seus últimos anos e um local sagrado para os membros da escola Nichiren. Hakuin parece ter sido especialmente próximo da mãe. Ele descreve-a como "uma mulher simples e de boa índole . . . que sentia prazer em atos espontâneos de bondade e compaixão." Ela levava-o consigo para ouvir sermões nos templos Nichiren locais, e parece claro que a sua natureza profundamente religiosa teve uma influência profunda no seu jovem filho. Embora, ao entrar na vida religiosa, ele se tenha voltado para la escola Zen, muitos dos elementos que distinguem o esforço de uma vida inteira para reformar o Zen Rinzai — a sua energia extraordinária e determinação obstinada, as suas veementes denúncias daqueles que considerava heterodoxos — parecem, de algum modo, ter mais em comum com a militância do zelo evangelizador de Nichiren do que com o estilo de ensino tradicionalmente associado à escola Zen, e podem muito bem dever-se, pelo menos em parte, ao ambiente de infância de Hakuin.

Os registos da juventude de Hakuin contêm numerosos episódios que são incluídos para ilustrar uma disposição precoce, se não pré-natal, para a vida religiosa. Embora geralmente plausíveis, tais histórias são um elemento indispensável na hagiografia convencional japonesa, e não temos forma de saber se ou quando Hakuin está a embelezar a verdade. Em todos os relatos, ele enfatiza o medo anormal que se apoderou dele à idade de onze anos, quando ouviu um famoso pregador Nichiren descrever em grande detalhe os terríveis castigos infligidos aos pecadores que caíam num dos Oito Infernos Ardentes.

A partir dessa altura, passou a ser atormentado pelo medo de ter de enfrentar ele próprio tão horrível retribuição. Foi este medo,

dizia ele, que o impeliu a procurar um meio de escapar a tal destino. Profundamente impressionado por histórias que lhe tinham contado sobre sacerdotes budistas cuja grande virtude lhes permitira submeter-se a provações lancinantes que seriam inconcebíveis para os mortais comuns, ele próprio embarcou num regime de exercícios espirituais — a levantar-se ao primeiro cantar do galo, a recitar sutras, a despejar sobre si baldes de água fria, a fazer prostrações, a rezar aos deuses por ajuda.

A crer na *Biografia*, estas tentativas juvenis de prática religiosa continuaram por vários anos sem produzir quaisquer resultados notórios. A atribuir a sua falta de sucesso às distrações e máculas que eram uma característica inevitável da vida no mundo mundano, concluiu que a sua única oportunidade de escapar ao inferno e aos seus terrores residia no sacerdócio — um reino puro e incorrupto onde estaria livre para dedicar o seu tempo e atenção exclusivamente às suas preocupações religiosas.

Ordenação e Primeira Peregrinação
(1699–1708, dos 14 aos 23 Anos)

Os pais de Hakuin, que a princípio se tinham oposto à ideia de perder o seu jovem filho para o sacerdócio, tinham finalmente, pelo seu décimo quarto ano, chegado a aceitar o inevitável. Levaram-no a Tanrei Soden, o idoso sacerdote residente no Shōin-ji da vizinhança, para receber a tonsura. Embora Hakuin mais tarde tenha retratado Tanrei como "um sacerdote de mente aberta e especialmente capaz", também confessa de forma um pouco envergonhada, a dada altura em *Hera Silvestre*, que o seu mestre na verdade pertencera à "tribo dos mestres Zen do não-fazer", cuja influência perniciosa na formação contemporânea ele censurava severamente por minar as tradições verdadeiras e consagradas pelo tempo da escola.

Em todo o caso, por alguma razão — a enfermidade e a idade avançada de Tanrei são habitualmente citadas —, Hakuin foi

enviado quase imediatamente para o Daishō-ji, um templo irmão na cidade vizinha de Numazu. Durante os três ou quatro anos seguintes, serviu como assistente do sacerdote residente Sokudō Fueki, a desempenhar as tarefas servis que se esperavam de um jovem noviço e a adquirir uma base sólida em chinês clássico, a língua os textos budistas cujo estudo seria uma parte importante da sua formação.

Uma das obras que leu enquanto esteve no Daishō-ji foi o grande *Sutra do Lótus* — o mais famoso e popular de todos os sutras Mahayana. O Lótus era também a escritura central da escola Nichiren da sua mãe, pelo que ele já deveria ter algum grau de familiaridade com o seu conteúdo. No entanto, após lê-lo de fio a pavio, relatou ter ficado profundamente desapontado ao descobrir que "não consistia em nada mais do que simples contos sobre causa e efeito." Não mudou esta opinião sobre o Lótus, nem aparentemente o leu de novo, até à noite da sua iluminação decisiva e final, quase um quarto de século mais tarde. Seria então que finalmente compreenderia o seu significado profundo e entenderia a razão pela qual tinha a reputação de ser o "rei dos sutras" — a maior das pregações do Buda.

Aos dezoito anos, deixou o Daishō-ji rumo ao Pavilhão dos Monges no Zensō-ji, um templo de formação situado a curta distância de Hara. Ele descreve-se a partir com grandes esperanças, ansioso por iniciar a sua formação formal, com a mente cheia das histórias que ouvira sobre as privações que ilustres figuras Zen do passado tinham superado na sua luta para alcançar a iluminação. Estas expectativas foram depressa desapontadas.

No Zensō-ji, descobriu que os monges não estavam entregues às longas e extenuantes sessões de *zazen* que ele antecipara. Estavam a estudar textos — na altura, uma coleção de poesia Zen chinesa. Este foi o primeiro de muitos encontros que teria, no decorrer das suas viagens subsequentes, com aqueles que passou a

considerar com grande desprezo como “fornecedores do Zen quietista do não-fazer”.

Um segundo golpe, na altura talvez mais marcante, seguiu-se de perto. Durante as suas palestras, o sacerdote principal comentou por acaso um verso que continha uma alusão ao grande mestre Zen chinês Yen-t’ou. As observações do sacerdote principal despertaram o interesse de Hakuin por este mestre. Dirigiu-se à biblioteca do templo para descobrir mais sobre a vida de Yen-t’ou e soube que este tinha sido assassinado por bandidos; quando lhe cortaram a cabeça, o seu grito de morte foi ouvido a dez milhas em redor. Foi difícil para o jovem Hakuin conceber: se um sacerdote tão grande não conseguia sequer proteger-se de bandidos neste mundo, que esperança possível poderia ter um monge comum como ele de evitar os tormentos ardentes do inferno no próximo? Esta descoberta desfez todas as esperanças e aspirações que Hakuin depositara no sacerdócio budista. O Zen perdeu todo o interesse para ele. Passou a olhar para ele e para tudo o que representava com intensa aversão: “A mera visão de um sutra ou de uma imagem budista era agora suficiente para lhe dar a volta ao estômago.”

Um curso de ação óbvio que se lhe abria — regressar a casa e admitir o seu erro — ele rejeitou por ser “demasiado humilhante para sequer contemplar.” Ainda assim, tinha de tomar uma decisão sobre o que fazer com o resto da sua vida. Após um período de intenso exame de consciência, convenceu-se de que, na medida em que era impotente para influenciar o seu destino na próxima vida, mais valia desfrutar da presente enquanto podia. Como os estudos académicos tinham uma atração natural para ele, decidiu mergulhar no estudo da literatura, da pintura e da caligrafia. Não só o ajudaria a desviar-se dos medos que ainda lhe corroíam a mente; com trabalho árduo, poderia até ser capaz de ganhar o seu sustento como artista ou escritor.

Durante a permanência no Zensō-ji, ocorreu um incidente que envolveu Hakuin e uma jovem rapariga, o qual nos oferece um vislumbre raro de um lado menos temível e mais humano do mestre, um lado que as biografias religiosas geralmente optam por passar em silêncio. Parece que Hakuin visitava o posto de paragem de Ejiri, perto do templo, para assistir a uma atuação de uma trupe de atores itinerantes.

Estavam a encenar o incidente dos Quarenta e Sete Rōnin, um acontecimento ainda muito fresco na mente das pessoas, por ter ocorrido apenas no ano anterior, e um grande público aglomerara-se para assistir. A meio da atuação, a zona de lugares sentados, sobrecarregada pelo excesso de público, desabou subitamente, a causar numerosos ferimentos na assistência. Quando Hakuin viu os lugares começarem a ceder, lançou-se imediatamente à frente de uma jovem rapariga que estava de pé ao seu lado. A sua ação lesta salvou-a de qualquer dano e valeu-lhe a gratidão eterna do pai da rapariga, um abastado mercador de quimonos. Hakuin tornou-se um visitante assíduo da casa da família. O pai ficou tão encantado com o jovem Hakuin que começou a considerá-lo como um futuro genro. Chegou mesmo a propor a ideia de o adotar na família. Hakuin, cujos pensamentos nesta altura ainda estavam firmemente fixados na vida religiosa, recusou a oferta.

Na primavera de 1704, após um ano de residência, Hakuin deixou o Zensō-ji. A viajar com outros doze jovens monges, seguiu para oeste ao longo da estrada de Tōkaidō até um templo chamado Zuiun-ji, na cidade de Ōgaki, na província de Mino. Foi atraído para o Zuiun-ji por relatos de que o seu abade, um sacerdote erudito conhecido como Baō Rōjin, "O Velho Baō", era um estudioso de vasto saber, com um templo que se dizia ter uma biblioteca particularmente boa. Baō revelou ser um indivíduo extremamente rude, com um génio particularmente terrível, e os estudantes que tinham chegado com Hakuin depressa começaram

a discutir a necessidade de seguir em frente e tentar a sua sorte noutro lugar. Hakuin, contudo, que parece ter respeitado a capacidade de Baō mais do que temia a sua bruteza, estava determinado a não ser afastado. Nos meses que se seguiram, conseguiu desenvolver uma relação cordial, e até afetuosa, com "o cavalo selvagem da província de Mino".

Após estudar composição de versos chineses e japoneses durante vários meses no templo de Baō, Hakuin recebeu a notícia de que a sua mãe falecera subitamente na sequência de uma curta doença. Não há qualquer menção ao acontecimento em *Hera Silvestre*. Na *Biografia* de Tōrei, a referência é lacónica — "a sua dor era inconsolável" —, mas restam poucas dúvidas de que a perda inesperada teve um efeito profundamente sóbrio no jovem Hakuin e foi, juntamente com a tomada de consciência cada vez mais profunda de que os estudos académicos em nada diminuíam a angústia mental, responsável pela decisão a que chegou no decorrer do verão de regressar à sua peregrinação Zen.

Algures durante este mesmo período, na ventilação anual da biblioteca do templo, teve lugar um dos episódios famosos da história do Zen japonês. A versão mais elaborada da história é aquela que Hakuin relata em *Erva dos Gansos*. Mostra, entre outras coisas, que o medo de cair no inferno ainda lhe corroía a mente:

Tinha chegado a um impasse total . . . os medos ainda a dominar os meus pensamentos . . . sem ideia de para onde me voltar em busca de ajuda. Rios de lágrimas corriam-me inconscientemente pelas faces[;] . . . o meu olhar ergueu-se por acaso para a varanda do Pavilhão de Hóspedes, onde centenas de livros tinham sido empilhados em cima de secretárias após a ventilação anual da biblioteca do templo. . . . Acendi uma oferenda de incenso diante dos livros, realizei cerca de duas dezenas de prostrações e rezei fervorosamente aos deuses e Budas pela sua ajuda . . . a dizer-lhes como, quatro ou finto anos após

rapar a cabeça, ainda me encontrava completamente baralhado, sem ideia do que fazer da minha vida . . . qual dos caminhos — o Budismo, o Confucionismo ou o Taoísmo — deveria seguir. . . . Fechei os olhos e aproximei-me lentamente de uma pilha de livros numa das secretárias. Com o polegar e o indicador, estendi a mão e pesquei às cegas por entre as pilhas até me fixar num único volume. . . . Puxei-o para fora e ergui-o bem acima da minha cabeça em veneração duas ou três vezes. Depois, abri-o. . . . 2

Tinha escolhido uma obra intitulada *A Esporar os Estudantes através das Barreiras Zen* (*Ch'an-kuan ts'e-chin*), uma coleção de anedotas e citações relativas ao estudo do Zen selecionadas a partir de uma grande variedade de textos Zen e budistas. Abriu as páginas ao acaso, numa passagem que descrevia la vida e a prática do célebre sacerdote chinês do século X, Tz'u-ming. Enquanto se entregava ao *zazen* ao longo das noites gélidas do norte da China, Tz'u-ming picava-se na coxa com uma fura-folhas afiada como uma agulha sempre que sentia a aproximação do "demónio do sono". Para Hakuin, a intervenção fortuita de Tz'u-ming nesta conjuntura só podia ter um significado: uma pessoa que se compromete a alcançar o despertar religioso deve seguir em frente com uma determinação inabalável, quaisquer que sejam as dificuldades que encontre, até que o objetivo seja alcançado.

Tz'u-ming, por sinal, era uma figura extremamente importante no Zen Lin-chi. Atribui-se-lhe o mérito de ter mantido a linhagem viva quando, no início da dinastia Sung, esta se encontrava à beira da extinção. À luz do papel auto-assumido pelo próprio Hakuin como o reformador de um Zen japonês moribundo, a aparição de Tz'u-ming assume um significado misterioso, quase profético, que dificilmente terá escapado a Hakuin enquanto este compunha as suas autobiografias.

Hakuin permaneceu no templo de Baō até à primavera seguinte. Partiu então para o que viria a ser uma peregrinação

prolongada que ocuparia os vários anos seguintes e o levaria por quase todo o Japão central e até tão a oeste como a cidade de Matsuyama, na ilha de Shikoku. Os meses que passara sob a tutela de Baō a desenvolver os seus talentos para a poesia e a caligrafia não foram de modo algum desperdiçados. Viria a dar-lhes bom uso mais tarde, durante a sua carreira de ensino, com grande eficácia, à medida que começava a demonstrar um interesse mais ativo em estender o seu ensino Zen além dos seus estudantes imediatos, para a população em geral.

Até este ponto, Hakuin tinha prosseguido o seu estudo mais ou menos por conta própria, a mover-se de templo em templo, a procurar, sem grande sucesso, encontrar um mestre em quem pudesse depositar a sua total confiança. As suas viagens tinham-lhe dado, diz ele, uma perceção lúcida do que estava errado com o Zen contemporâneo. A maioria dos mestres com quem se cruzou durante este período — e que incluíam mestres notáveis de todas as três principais tradições Zen — são descritos como sendo defensores das práticas religiosas passivas e quietistas que ele mais tarde, nos seus escritos, denunciaria violentamente por retirarem aos estudantes aquilo mesmo — "uma grande e ardente tenacidade de propósito" — que ele sentia ser absolutamente essencial para a busca religiosa. "A menos que os estudantes sigam em frente com um espírito de investigação feroz e destemido", escreveu ele, "nunca se libertarão da rede de ilusão de Mara. Ela agarrar-se-á aos seus ossos, colará-se-á às suas peles, até ao último fôlego que derem."

No que dizia respeito a Hakuin, havia pouca necessidade de distinguir entre as práticas de "apenas-*zazen*" do Zen Sōtō contemporâneo, o Zen Nembutsu da escola Ōbaku e o Zen do "não-fazer, Não-nascido" defendido pela maioria dos sacerdotes Rinzai com quem se cruzou. Segundo ele, as suas doutrinas plausíveis, a exercer efeito sobre as mentes de jovens estudantes impressionáveis, tinham minado gravemente as verdadeiras

tradições da escola. A transgressão não poderia ter sido mais hedionda e, consequentemente, ele voltou toda a sua força de denúncia sulfúrica contra eles.

Na primavera do seu vigésimo terceiro ano, Hakuin viajou para o Eigan-ji em Takada, uma cidade próspera na costa do Mar do Japão, na província de Echigo. Ele apresenta duas razões para a visita: uma reunião de palestras sobre um texto Zen intitulado *O Olho dos Homens e dos Deuses* (*Jen-t'ien yen-mu*) e relatos de um sacerdote sénior do Eigan-ji de tal têmpera espiritual excecional que recebera a sanção do Dharma de mestres de todas as três escolas Zen. A primeira destas razões parece não ter sido mais do que um pretexto, e o seu encontro com o sacerdote sénior deixou-o pouco impressionado. Parece, de facto, que ele passou quase toda a reunião isolado a praticar *zazen*.

Há já algum tempo que lutava firmemente com o koan *Mu*, e no último ano tinham surgido sinais de uma aproximação de uma rutura. A desejar estar sozinho para se concentrar no seu *zazen* sem distração ou interrupção, escondeu-se dentro de uma sala de santuário que encontrou nas traseiras do templo para um retiro solitário de uma semana. Enquanto ali estava sentado, nas horas que antecederam o amanhecer da última noite, o som de um sino distante chegou-lhe aos ouvidos. No momento em que tal aconteceu, ele finalmente cruzou o limiar para o *satori*, ou iluminação. Tão intensa foi a experiência que ele ficou convencido de que ninguém nos últimos trezentos anos tinha penetrado em tão gloriosa realização. Passou as semanas seguintes a pavonear-se pelo templo, "cheio de um orgulho desmedido, a rebentar de arrogância . . . e a engolir vivos todos os que encontrava, a olhar para eles desdenhosamente como se fossem meros torrões de terra."

Nesse momento, através de mais uma daquelas coincidências que quase parecem destinadas a fazer da vida de Hakuin um paradigma para a formação Zen, ele cruzou-se com o idoso

sacerdote Shōju Rōjin (“O Velho do Ermitério de Shōju”). Não demorou muito para que Shōju esvaziasse o orgulho desmedido do jovem e o desiludisse da ideia de que a sua formação estava terminada.

Shōju Rōjin
(1708, aos 23 Anos)

Em Shōju, Hakuin parece ter encontrado o mestre que tanto procurara. Nos escritos de Hakuin, Shōju surge como uma espécie de dissidente. A viver por escolha própria num minúsculo ermitério num canto extremamente isolado do país, Shōju estaria totalmente à margem do mundo Zen dominante. Aceitava poucos estudantes, e apenas aqueles que o convencessem de que eram totalmente dedicados e possuíam a capacidade de amadurecer até se tornarem eles próprios mestres genuínos. Para esses estudantes, Shōju era um feitor feroz e intransigente, cujos métodos eram duros no extremo.

Hakuin esteve com Shōju apenas durante oito meses, mas é claro, ao ler os seus relatos do período, que estes foram os mais importantes da sua vida. Hakuin dizia que, até conhecer Shōju, acreditara ser relativamente fácil alcançar a realização religiosa. A perseguição implacável de Shōju cedo lhe limpou a mente dessa ideia — “esmagou-a como uma casca de ovo”. Tōrei retrata Hakuin como estando num estado próximo do terror durante todo o tempo em que esteve com Shōju — “a tremer de todas as articulações, com a carne constantemente de galinha”. A dada altura, Shōju agarrou-o e atirou-o da varanda para o chão — “como se eu fosse um gatinho”, lembrou Hakuin mais tarde. Mas Shōju atribuiu-lhe uma série de koans “difíceis de superar” e, ao abrir caminho através deles, ele foi bem-sucedido em “deixar cair os seus ossos e tendões” em três ocasiões diferentes. Estas realizações adicionais aprofundaram a sua compreensão, a

permitir-lhe valorizar gradualmente a razão pela qual Shōju o pressionava de forma tão veemente a continuar a sua prática; a razão pela qual, quando Shōju lhe perguntara o motivo de se ter tornado monge, a sua resposta — de que o fizera por ter medo de cair no inferno — recebera a réplica desdenhosa: "És um biltre focado apenas em ti mesmo, não és!"

Só dezoito anos mais tarde, ao alcançar a sua grande iluminação final à idade de quarenta e um anos, é que Hakuin compreenderia plenamente o significado da censura de Shōju e, com ela, o verdadeiro sentido da prática "pós-*satori*". Anos depois, quando Hakuin fez esta mesma pergunta ao seu estudante Tōrei, a resposta deste — "Trabalhar para a salvação dos meus semelhantes" — arrancou uma gargalhada a Hakuin. "Uma razão muito melhor do que a minha", disse ele.

A "prática pós-*satori*", que se tornou uma característica distintiva do Zen de Hakuin, pode dizer-se que terminou para Hakuin na grande iluminação final acima mencionada, a qual marcou a conclusão da sua formação monástica. Mas, no sentido mais amplo em que Hakuin a via, a prática pós-*satori* era um processo contínuo; apenas o foco tinha mudado. Agora era "a prática de ensinar os outros". Frequentemente, nos seus escritos, ele equipara esta prática a *Bodhichitta*, a "Mente de Iluminação", que ele explica como "fazer o bem ao ajudar os outros e ao transmitir-lhes o dom do Dharma". Definida desta maneira, a "formação pós-*satori*" é vista como o mote e a fonte de *Hera Silvestre* e de todos os seus escritos.

Pelo inverno, Hakuin diz que tinha conseguido "penetrar no cerne do Zen de Shōju". Shōju instou-o a ficar como seu sucessor em Shōju-an, mas Hakuin recusou o pedido e, no final do outono de 1708, regressou a Shōin-ji. Um fator na sua decisão de partir foi o aparecimento inesperado em Shōju-an dos três monges que o tinham acompanhado a Eigan-ji no ano anterior. Expressaram o desejo de ficar no ermitério com Hakuin, que parece ter sido o

líder do grupo. A saber que a presença deles seria perturbadora, restou-lhe pouca escolha senão deixar Shōju-an com eles.

Hakuin permaneceu em Shōin-ji durante todo o retiro de inverno, mas, quando a primavera chegou, encontrava-se na estrada mais uma vez. Ao longo dos vários anos seguintes, continuou a viajar extensamente, a procurar mestres Zen por onde quer que passasse para lhes pedir conselho sobre como deveria proceder com a sua prática pós-*satori*. Curiosamente, contudo, nunca mais voltou ao ermitério de Shōju-an durante os restantes treze anos de vida de Shōju, nem há provas de qualquer correspondência trocada entre os dois homens durante esse tempo.

Embora existam várias perguntas sem resposta associadas à relação de Hakuin com Shōju Rōjin, a mais difícil e intrigante de explicar — especialmente considerando a forma como Hakuin elogia sumptuosamente a capacidade de ensino de Shōju e professa constantemente a sua gratidão eterna para com ele — é este aparente desleixo para com o seu mestre. Iida Tōin, um mestre Zen altamente respeitado da era moderna, resumiu as dúvidas sentidas por muitos leitores das autobiografias de Hakuin quando escreveu: "O mestre estudou com Shōju durante pouco mais de oito meses. Shōju viveu mais treze anos depois disso. Embora seja verdade que o ermitério de Shōju ficava numa parte remota do país, não era numa terra estrangeira do outro lado do mar. No mínimo, Hakuin deveria ter ido passar o retiro de verão todos os anos com o seu mestre."

A explicação mais plausível — pelo menos para mim — é que Hakuin só se apercebeu da total dimensão da dívida que tinha para com o seu mestre após a morte de Shōju. A seguinte passagem da *Biografia* pareceria apoiar tal suposição:

Sempre que ouvia Shōju proferir julgamentos duros sobre outros mestres Zen, costumava pensar para comigo: "Por que faz o velho isso? Por que fica ele tão irritado com respeitáveis sacerdotes de templos, homens conhecidos em todo o país pela

sua grande virtude?" Cheguei a perguntar-me se a razão não seria o facto de pertencerem a uma linha de ensino diferente. Depois de o deixar, no entanto, viajei de lés a lés do país. Visitei muitos mestres diferentes, mas nem uma única vez durante esse tempo me cruzei com um autêntico mestre Zen — nem uma única pessoa que possuísse o verdadeiro e absoluto olho do Dharma. Fui então capaz de compreender quão longe o Zen de Shōju superava todos os outros.

A maioria dos relatos que Hakuin faz da iluminação decisiva que lhe sobreveio inesperadamente no seu quadragésimo primeiro ano inclui a afirmação de que a experiência lhe permitiu compreender pela primeira vez a verdadeira natureza do Zen de Shōju. Outras indicações nos escritos sugerem também que a sua tomada de consciência do papel indispensável que Shōju desempenhara na sua carreira religiosa ocorreu por esta altura. Perto do final dos seus cinquenta anos, quando começou a dedicar-se a sério à sua atividade literária, ele exalta Shōju como o único mestre Zen autêntico da época e reconhece-o inequivocamente como o seu único e exclusivo mestre.

Prática Pós-satori
(1709–1716, dos 24 aos 31 Anos)

Durante as viagens que se seguiram ao seu regresso a Shōin-ji, tornou-se claro para Hakuin que a sua realização ainda estava incompleta. Não tinha dúvidas sobre a profundidade da sua iluminação, estava seguro de que a sua compreensão dos koans e dos escritos Zen era aguda e clara, mas considerava impossível sustentar a tranquilidade que experienciava na quietude do pavilhão Zen quando regressava ao tumulto da vida quotidiana.

"Sinto-me como um médico que possui um conhecimento maravilhoso de medicina, mas não tem meios eficazes de curar uma doença real", lamentava ele. "Como posso esperar ajudar a livrar outros seres sencientes das suas aflições enquanto eu

próprio ainda sofro de doença?" Com determinação renovada, ele agora "agarrou o chicote na mão e espicaçou o boi morto para a frente mais uma vez". O foco da sua formação pós-*satori* direcionou-se doravante para alcançar a integração total dos dois aspetos da sua vida, o quieto e o ativo.

Encontrava-se nas províncias a norte de Edo no inverno de 1711, no seu vigésimo sexto ano, quando lhe chegou a notícia de que o seu mestre Sokudō estava em fase terminal e não tinha ninguém que cuidasse dele. Regressou imediatamente ao Daishō-ji para cuidar do seu velho mestre. Ficou até ao ano seguinte, a preparar a comida e os remédios de Sokudō, mas a dedicar todo o seu tempo livre ao *zazen* — "nunca se sentando por menos de oito varas de incenso cada noite" — e a ler amplamente a literatura Zen e budista — "a iluminar a sua mente com os ensinamentos dos antigos".

Hakuin ficou até ao verão, quando uma oferta inesperada de ajuda de um colega monge lhe permitiu regressar ao Shōin-ji. Foi ali, no final do verão, que recebeu a notícia de que Sokudō falecera.

Hakuin partiu agora mais uma vez para as suas viagens. Desta vez, levaram-no de volta ao oeste do Japão — às províncias de Ise e Wakasa e às zonas em redor de Quioto e Osaca. Entre os templos que visitou estava o Hōun-ji, um templo Ōbaku na província de Kawachi, para onde foi a fim de procurar o conselho do mestre de oitenta e um anos, Egoku Dōmyō.

Embora o relato da sua entrevista com Egoku em *Hera Silvestre* apresente Hakuin a perguntar a Egoku como lidar com a sua "doença do Zen", de acordo com la *Biografia*, ele procurou ajuda para superar a falta de liberdade que ainda sentia quando prosseguia a sua prática no meio do vaivém atarefado da vida diária. Embora seja difícil dizer com certeza qual destes relatos está correto, o curso de ação sugerido por Egoku — "Vá e viva para as montanhas e esteja preparado para lá permanecer, a

definhar com as árvores e as plantas, até encontrar o seu caminho" — pareceria mais apropriado como remédio para a doença do Zen.

Durante o ano seguinte, mais ou menos, a agir com base no conselho de Egoku, Hakuin vagueou de lugar em lugar, a procurar sem sucesso um ermitério onde pudesse isolar-se para um retiro solitário. Um dos primeiros locais que visitou foi o Inryō-ji, um templo Sōtō na província de Izumi.

Ali, consta que o abade e os sacerdotes seniores ficaram tão impressionados com Hakuin que lhe pediram para ficar e tornar-se o sacerdote residente. Hakuin parece ter ponderado seriamente a oferta. Mas teve dificuldade em chegar a uma decisão e, finalmente, com o assunto ainda por resolver, partiu para outras paragens. Embora os métodos de prática dos mestres Sōtō contemporâneos venham a ser alvo de comentários extremamente hostis mais tarde nos escritos de Hakuin, durante as suas viagens, ele parece ter visitado muitos templos Sōtō. Dōgen, o fundador da escola, é frequentemente citado e mencionado sempre nos termos do maior respeito. Caso Hakuin tivesse aceitado a oferta do Inryō-ji, é intrigante refletir sobre como uma pessoa com a sua energia e talentos extraordinários poderia ter influenciado o rumo do Zen Sōtō posterior.

Na primavera de 1715 — à idade de trinta anos —, bem mais de um ano após o início da sua busca, Hakuin conseguiu finalmente localizar um ponto remoto no interior das montanhas da província de Mino, adequado para um retiro solitário. Ali, a viver sozinho numa minúscula cabana completamente isolada do mundo, a subsistir com uma ração de meio punhado de arroz por dia, começou a cumprir as instruções que Egoku lhe dera para "definhar com as árvores e as plantas".

Doença do Zen

Como já mencionei, a dada altura entre a sua partida de Shōju e o momento em que regressou para residir no Shōin-ji — isto é,

entre o seu vigésimo quarto e trigésimo primeiro anos —, Hakuin contraiu uma enfermidade que ele designa por "doença do Zen" ou "doença da meditação" (*Zenbyō*). Embora a natureza exata do distúrbio não seja conhecida, a partir da descrição que faz dos seus sintomas, os autores modernos diagnosticaram-no de variadas formas como tuberculose, pleurisia, esgotamento nervoso ou uma combinação dos três. Fosse o que fosse, acabou por se tornar tão grave que o impedia de prosseguir a sua formação Zen. A história da sua luta contra a doença do Zen e a cura que alcançou ao praticar técnicas de meditação que aprendeu com o eremita Hakuyū são o tema da obra conhecida como *Conversa Fiada num Barco Noturno* (em japonês, *Yasenkanna*).

Dado que Hakuin utiliza o texto desta obra quase palavra por palavra como o quarto capítulo de *Hera Silvestre*, reservarei qualquer comentário adicional sobre Hakuyū e a visita que se supõe que Hakuin lhe terá feito para as notas suplementares do Capítulo 4. O que aqui nos importa são as datas contraditórias que Hakuin apresenta para a sua doença, as quais variam desde o seu vigésimo quinto ano, logo após ter deixado Shōju, até ao início dos seus trinta anos, antes do momento em que regressou para residir em Shōin-ji. Embora, dadas as circunstâncias, não seja possível uma datação definitiva da doença, creio que a cronologia proposta por Katō Shōshun, uma autoridade moderna sobre a vida de Hakuin, é plausível. Katō sugere o final dos vinte anos de Hakuin como o período mais provável, a situar o início da doença durante os vários anos que antecederam o retiro solitário no Monte Iwataki. Conjetura também que as técnicas de meditação descritas em *Conversa Fiada num Barco Noturno*, que Hakuin diz terem-no curado, foram provavelmente desenvolvidas por ele próprio, numa combinação de textos médicos e de meditação tradicionais com terapias populares correntes na época.

Em todo o caso, Hakuin viveu na cabana do Monte Iwataki durante bem mais de um ano, a esforçar-se impiedosamente, a

jejuar e a passar dias seguidos sem dormir, determinado a não ceder nos seus esforços até alcançar uma nova rutura, mesmo que isso lhe custasse a vida. Teria continuado indefinidamente aquilo a que chama os prazeres desta existência austera, não fora a chegada inesperada de um servo da família chamado Yake Shichibei.

Shichibei viera trazer-lhe a notícia de que o seu pai estava perigosamente doente e ansioso por que ele regressasse a casa para residir no Shōin-ji, que se encontrava agora sem sacerdote. Hakuin, incapaz de ignorar os apelos urgentes do fiel e velho servo, concordou em voltar. Fê-lo, disse mais tarde, com toda a intenção de regressar ao seu ermitério de montanha na primeira oportunidade disponível. Na verdade, a sua decisão de regressar marcou o fim dos seus longos anos de peregrinação Zen.

Shōin-ji/Grande Iluminação
(1716–1726, dos 31 aos 41 Anos)

Hakuin encontrou o Shōin-ji totalmente empobrecido e num estado de degradação quase indescritível. O residente anterior, Tōrin Soshō, um irmão mais velho de Hakuin no Dharma, parece ter fugido do templo sob suspeita. Embora a saúde debilitada crónica e hábitos libertinos (não especificados) sejam citados como razões para a sua partida, as condições de vida impossíveis também desempenharam, sem dúvida, um papel. “À noite, as estrelas brilhavam através dos telhados. Os solos estavam encharcados de chuva e orvalho. . . Os pavilhões não tinham portas nem painéis. Os bens do templo tinham passado para as mãos de credores, e o equipamento para as cerimónias e outros artefactos do templo tinham sido todos empenhados. . . Praticamente os únicos bens dignos de nota eram o luar e o som do vento.”

Treze meses após o seu regresso, Hakuin foi oficialmente empossado como sacerdote principal em Shōin-ji. No mesmo ano, 1718, recebeu do templo sede de Myōshin-ji o título de *Dai-ichiza*, ou Primeiro Monge. Era a categoria mínima exigida pela regulamentação governamental para aqueles que eram empossados como sacerdotes de templos e parece ter sido pouco mais do que uma questão de pagar uma taxa e registar Hakuin como o titular em Shōin-ji. Foi aparentemente por esta mesma altura que lhe foi dado (or provavelmente adotado por si próprio) o nome religioso — Hakuin — pelo qual veio a ser mais conhecido.

Hakuin residiu neste velho templo decrépito, no meio de grande dificuldade e privação, ao longo dos seus trinta anos e até ao início dos quarenta. Um velho servo da família apanhava lenha para combustível, procurava vegetais e conseguia produzir as duas refeições diárias. Um monge que apareceu ajudou a abastecer a cozinha a realizar expedições diárias de mendicidade. As provisões eram sempre escassas, e o cozinheiro do templo via-se habitualmente obrigado a usar comida estragada ou cheia de bichos que tinha sido resgatada do lixo que os aldeões estavam prestes a deitar fora.

Durante os primeiros dez anos em Shōin-ji, Hakuin atraiu pouca atenção fora da sua província natal de Suruga. Parece ter permanecido no templo, com o seu tempo ocupado com retiros privados, com palestras ocasionais ao pequeno número de monges e leigos que vinham ter com ele em busca de instrução, e com a gestão dos assuntos do templo. Várias anedotas na *Biografia* dão-nos uma ideia dos rigores da vida contida e simples de Hakuin no Shōin-ji durante este período.

Quando o sol se punha, ele subia para o interior de uma velha liteira abandonada e sentava-se numa almofada que colocara na tábua do fundo. Um dos jovens rapazes que estudavam no templo vinha, envolvia o seu corpo num futon e amarrava-o firmemente

nessa posição com uma corda. Ali permaneceria, "como uma pintura de Bodhidharma", até que o rapaz o viesse desatar no dia seguinte. Uma sala especial foi construída atrás dos seus aposentos, onde ele podia ir e dedicar-se calmamente ao *zazen*. Também não descurava o seu estudo dos escritos Zen e de outros textos budistas: "As palavras e os ditos dos Budas e dos patriarcas Zen nunca saíam do seu lado. Ele usava-os para iluminar os antigos ensinamentos por meio da mente, para iluminar a mente por meio dos antigos ensinamentos."

A busca religiosa que fora o foco exclusivo da sua vida durante mais de um quarto de século chegou finalmente ao fim numa noite do seu quadragésimo primeiro ano. Encontrava-se nos seus aposentos em Shōin-ji a ler o *Sutra do Lótus*, o mesmíssimo capítulo, o das parábolas, que ele descartara anos antes como "uma mera coleção de simples contos sobre causa e efeito". Nesse capítulo, o Buda revela ao seu discípulo Shariputra a verdadeira natureza do Bodhisattva Mahayana, cuja própria iluminação é apenas o primeiro passo na sua carreira de ajudar os outros a alcançar a deles.

Isto é idêntico ao ensinamento que Shōju tentara incutir em Hakuin anos antes. À semelhança de Shariputra, Hakuin considerara erroneamente a sua realização original como uma iluminação total e perfeita, e teria sido incapaz de avançar além dessa realização sem a ajuda oportuna de um mestre genuíno.

Enquanto Hakuin lia, o som de um grilo a chiar nas pedras do alicerce do templo chegou-lhe aos ouvidos; nesse instante, cruzou o limiar para a grande iluminação. As dúvidas e incertezas acumuladas de quarenta anos deixaram subitamente de existir. A razão pela qual o *Sutra do Lótus* era considerado supremo entre todas as pregações do Buda foi-lhe revelada "com uma clareza fulgurante". Descobriu lágrimas "a cair-lhe pelo rosto como fios de contas — jorravam como feijões de um saco roto".

A partir dessa altura, escreveu Tōrei, "o mestre viveu num estado de grande emancipação. A atividade iluminadora dos Budas era agora sua, sem qualquer falta, a permitir-lhe falar com a mesma língua, e com os mesmos lábios, que todos os Budas antes dele."

Ao longo dos restantes quarenta e dois anos da sua vida, Hakuin exerceria ao máximo esta recém-adquirida capacidade de expressar a sua experiência religiosa, à medida que voltava agora o foco das suas formidáveis energias para o ensino dos outros. Livros como *A Esporar os Estudantes através das Barreiras Zen* e *Os Três Ensinamentos dos Budas-Patriarcas* tinham desempenhado um papel decisivo no seu próprio desenvolvimento monástico, e isso deve tê-lo convencido do papel importante que a escrita poderia desempenhar no auxílio à difusão do seu ensino Zen.

Por vezes, referia-se à prática da escrita como "o exercício da prajna verbal", que descrevia ainda como "uma palavra ou duas de um mestre iluminado destinadas a perturbar as gerações posteriores de estudantes".

Ensinar os Outros
(1726–1768, dos 41 aos 83 Anos)

O único relato extenso do ensino que ocupou a segunda metade da vida de Hakuin encontra-se na *Biografia* de Tōrei. Ao lê-lo, só se pode ficar de queixo caído perante a devoção obstinada e a energia incansável que dedicou à tarefa. Toda a sua vida, mesmo até ao ano da sua morte, esteve centrada no seu esforço de reformar e revigorar la escola Zen. Estava constantemente a encorajar os estudantes a lutar pela mesma penetração profunda que ele alcançara e a conceber novas formas de chegar à população em geral e de a consciencializar para os benefícios do Zen dos koans.

A *Biografia* fornece um registo bastante completo das dezenas de viagens que fez por todo o país, algumas com a

duração de muitos dias, em resposta a infindáveis pedidos de ensinamentos e palestras; das obras que publicou, muitas delas inicialmente editadas a expensas próprias em impressões do templo patrocinadas por Shōin-ji; e de histórias de encontros e confrontos que teve com estudantes e outros sacerdotes.

Em 1732, seis anos após a grande iluminação, mais de vinte monges residiam e estudavam em Shōin-ji. Ao longo dos anos seguintes, Hakuin deu palestras no Shōin-ji sobre uma série de importantes textos Zen, entre eles o famoso *Registo da Fata da Rocha Azul*. Em 1737, à idade de cinquenta e dois anos, realizou a sua primeira reunião de palestras a pedido de outro templo: uma sessão de quatro dias sobre o *Registo da Fata da Rocha Azul* no vizinho Rinzai-ji, na província de Izu, a qual contou com a presença de mais de duzentas pessoas. Começaram a surgir convites semelhantes, a obrigá-lo a passar uma quantidade crescente do seu tempo na estrada. Esta fase da sua atividade de ensino culminou numa assembleia de palestras em grande escala sobre o *Registo de Hsi-keng*, realizada no Shōin-ji no seu quinquagésimo quinto ano. Mais de quatrocentos estudantes participaram.

Hakuin aproveitou a oportunidade para proferir um tratado completo sobre o Zen, a incorporar virtualmente todas as suas visões básicas sobre o ensino e a formação. Foi a sua forma de se anunciar ao mundo e de proclamar a sua determinação em reformar a escola, a expurgá-la das falsas doutrinas e das abordagens erróneas da prática que ele acreditava serem diretamente responsáveis pelo estado precário do Zen contemporâneo. O encontro marcou um grande ponto de viragem. "A partir dessa altura", disse Tōrei, "o mestre foi reconhecido como o principal mestre do país."

Consta que um dos estudantes de Hakuin terá observado que "se aquele nosso velho mestre estivesse a dar palestras a partir do cadeiral elevado num grande e importante templo, o mundo

inteiro estaria a abrir caminho até à sua porta." Mas — e esta é uma medida da grandeza de Hakuin — as pessoas começaram a fazer isso de qualquer maneira. Monges experientes começaram a chegar em fila de todas as partes do país. Como não havia forma de o Shōin-ji alojar ou sustentar números tão elevados, os monges viram-se obrigados a governar-se praticamente por si próprios. Encontraram alojamento como melhor conseguiram nos campos em redor do templo. Espalhados por um raio de três ou quatro léguas, transformaram os bosques e as colinas circundantes num grande centro de prática budista.

Hakuin aconselhou-os a formarem grupos de três. Deviam sair e encontrar pavilhões abandonados, edifícios de santuários ou casas vagas que não estivessem a ser usadas e fechar-se lá dentro. Ali seriam capazes de se dedicar a sessões imperturbadas de *zazen*. Era algo sem precedentes. Um centro religioso que surgira espontaneamente, criado pelos próprios estudantes, que tinham vindo por motivos puramente religiosos, atraídos ali na esperança de receber instrução do Mestre Hakuin. Uma passagem bem conhecida de *Conversa Fiada num Barco Noturno* dá uma ideia das dificuldades que enfrentavam:

Os estudantes suportavam de bom grado a saliva venenosa que o mestre cuspia sobre eles. Acolhiam os golpes dolorosos do seu bastão. O pensamento de partir nunca lhes passava pela mente. Alguns ficavam por dez, até vinte anos, totalmente indiferentes à possibilidade de terem de entregar as suas vidas em Shōin-ji e de se tornarem pó sob os pinheiros do templo. . . A fome esperava-os pela manhã. O frio gélido espreitava-os à noite. Sustentavam-se com ervas e farelo de trigo. Os seus ouvidos eram agredidos pelos gritos ensurdecedores e insultos do mestre. Os seus ossos eram martelados por golpes furiosos dos seus punhos e bastão. O que viam enrugava-lhes a testa em incredulidade. O que ouviam banhava-lhes os corpos em suor frio. . . Quando chegaram pela primeira vez a Shōin-ji, possuíam a beleza de um Sung Yü

ou de um Ho Yen, com as suas fisionomias a brilhar de saúde radiante. Mas, em pouco tempo, estavam tão magros e abatidos como um Tu Fu ou um Chia Tao, com a pele pálida esticada sobre as maçãs do rosto ossudas. . . Teria um único destes monges permanecido em Shōin-ji sequer um momento se não estivesse totalmente dedicado à sua busca, sem poupar a saúde nem a própria vida?

Até meados dos seus sessenta anos, a principal atividade de ensino de Hakuin continuou focada nestes estudantes Zen a tempo inteiro, tanto no Shōin-ji como noutros templos das províncias vizinhas onde era convidado a ensinar. No inverno de 1750 — à idade de sessenta e cinco anos —, empreendeu uma viagem muito mais longa, a viajar até à província de Harima, a oeste de Osaca, para proferir uma série de palestras no Ryōkoku-ji. Na primavera seguinte, deslocou-se para ensinar em vários templos na província vizinha de Bizen. Parou em Quioto no caminho para casa, a permanecer ali por vários meses, a ensinar na residência de um leigo abastado chamado Yotsugi Masayuki. Entre os estudantes leigos que foram receber instrução da sua parte enquanto esteve em Quioto encontrava-se o grande pintor *bunjin* Ike Taiga.

Foi durante este mesmo período geral que Hakuin começou a dar mais atenção à sua atividade de escrita. A sua primeira publicação — *Palestras Introdutórias às Lições sobre o Registo de Hsi-keng* (*Sokkō-roku kaien-fusetsu*) — surgiu em 1743, no seu quinquagésimo oitavo ano. Esta foi seguida em 1746 por *Um Registo dos Comentários de Sendai sobre os Poemas da Montanha Fria* (*Kanzan-shi Sendai-kimon*) e, quatro anos depois, por *Palavras de Sonho da Terra dos Sonhos* (*Kaian-kokugo*).

Estas três obras, das mais importantes dos seus escritos, são registos dos seus discursos e palestras Zen e destinavam-se primordialmente a estudantes avançados, aqueles bem versados nas dificuldades da literatura tradicional Zen chinesa. Mostram o Hakuin maduro no auge dos seus poderes, um mestre Zen temível

e intransigente, cujas "estocadas de relâmpago" eram descritas pelos estudantes como tendo "uma agudeza e força que tornavam impossível sequer aproximar-se dele".

Estava, ao mesmo tempo, a dar os seus primeiros passos concertados para difundir a sua mensagem junto de outro público, e para os aldeões de Hara e a população em geral nos campos circundantes, Hakuin era tudo menos inacessível. Estava, pelo visto, absolutamente determinado a que todas as pessoas partilhassem dos benefícios do seu ensino Zen. As distinções de posição, classe ou género eram quase insignificantes quando colocadas perante a questão crucial do *kenshō* — o despertar espiritual alcançado ao ver a verdadeira natureza. "Neste universo, existe um grande tesouro", disse ele uma vez às pessoas. "Se o possuírem, então, quer sejam barqueiros ou carroceiros, criados ou criadas, são pessoas de grande fortuna, virtude e sabedoria. Se não o possuírem, então, mesmo que sejam imperadores ou *daimyos*, com elevada posição e grande riqueza, são pobres e ignorantes, pessoas de baixa condição."

Até ao ano da sua morte, uma parte crescente do tempo e esforço de Hakuin foi dedicada às necessidades deste público novo e em expansão. O toque popular que molda o seu ensino a este nível de base é exemplificado pelos desenhos simples a tinta que produzia aos milhares para o fluxo incessante de camponeses e aldeões que vinham pedir-lhos. Para eles também, ao longo dos últimos quinze anos da sua vida, compôs dezenas de obras escritas, tanto em prosa como em verso, numa variedade desconcertante de estilos e géneros.

Algumas foram compostas no vernáculo japonês comum, mas outras, a beber da cultura popular da época, foram moldadas na linguagem vulgar e nos ritmos do dialeto rural. Poemas loucos, versos sem sentido, contos populares, paródias de canções populares, cantigas de rua, discursos para medicamentos patenteados, até adivinhas — tudo se tornou em veículos para

transmitir o seu ensinamento do *kenshō*. E é um tributo ao seu invulgar talento literário o facto de ter sido capaz de levar isto a cabo sem diluir realmente esse ensinamento.

Esta mesma inventividade e desejo de encontrar melhores formas de levar as pessoas à experiência central do *kenshō* levaram-no a conceber uma série de koans novos e originais, incluindo o famoso *Ouvir o Som de uma Só Mão* — o qual, a partir de meados dos seus sessenta anos, começou a atribuir aos estudantes iniciantes em substituição do tradicional koan *Mu*.

Quando tinha vinte e um ou vinte e dois anos, acendi uma grande resolução e apliquei-me dia e noite com uma devoção intensa e obstinada ao koan *Mu*. Uma noite, no . . . meu vigésimo terceiro ano, . . . experienciei um súbito e grande despertar. A desejar de algum modo tornar possível que outros adquirissem o poder . . . de penetrar também na Grande Questão, guiei-os e ensinei-os desde essa altura até este preciso dia, ao longo de mais de quarenta e finto anos. Não apenas os meus familiares e amigos, mas todas as pessoas, incluindo os velhos e os jovens e os de alta e baixa condição. Fiz com que levantassem dúvidas sobre o seu Ser, dei-lhes o koan *Mu* para trabalharem, usei uma variedade de meios convenientes; . . . deve ter havido bem mais de duas dezenas deles que foram capazes de experienciar a imensa alegria de alcançar o despertar.

Depois, há cerca de cinco ou seis anos, ocorreu-me a ideia de instruir os meus estudantes a dizer-lhes a todos para ouvirem o som da mão única. Descobri que é uma forma infinitamente melhor de instruir as pessoas do que os métodos que utilizara antes. Os estudantes que a usam têm muito mais facilidade em levantar a massa de dúvida e fazem progressos muito maiores à medida que trabalham nela durante o *zazen*. A sua superioridade em relação aos métodos anteriores é como a diferença entre a nuvem e a lama.4

Hakuin parece, durante a maior parte da sua carreira, ter-se mantido afastado dos grandes complexos de mosteiros de Quioto, não só durante o seu período de peregrinação, mas também mais tarde como mestre, quando dava palestras em templos nas províncias em redor da capital. Quanto ao templo sede de Myōshin-ji, ao qual o Shōin-ji estava filiado, há provas de que pelo menos alguns dos clérigos de alta patente estavam cientes das atividades deste sacerdote rural dissidente nas províncias orientais.

Um destes homens, o eminente sacerdote erudito Muchaku Dōchū, fez uma nota especial no seu diário sobre um par de grandes rolos da caligrafia de Hakuin que estavam pendurados no lugar de honra numa das salas principais do Myōshin-ji. A julgar pela data da entrada no diário, seriam exemplos relativamente antigos, provavelmente do final dos cinquenta anos de Hakuin, antes de a sua caligrafia ter adquirido a força simples mas monumental do seu estilo posterior, mas Dōchū ainda se maravilhou com a "força e vitalidade inexprimíveis" do traço do pincel.

No seu sexagésimo sexto ano, durante uma estada de três meses em Quioto, Hakuin foi convidado a proferir palestras no Myōshin-ji e no igualmente grande e importante Tōfuku-ji. Tomou como texto o *Registo da Fata da Rocha Azul*. Entre os que participaram nos encontros do Myōshin-ji encontravam-se as abadessas de três templos imperiais, uma delas filha do imperador.

As observações que Hakuin fez numa reunião de palestras no seu septuagésimo quarto ano mostram claramente a confiança que sentia agora na profundidade e maturidade da sua compreensão: "O que quer que eu erga para vos elucidar — mesmo que seja apenas um caco ou uma pedra — transforma-se numa peça do mais puro ouro. Onde estou agora, mesmo quando estou sentado a

brincar e a conversar informalmente com as pessoas, estou a girar a grande roda do Dharma."

Quatro anos mais tarde, na primavera de 1763, uma debilidade geral provocada pela doença e pela velhice tornou-se cada vez mais evidente. Os estudantes de Hakuin podiam ver que a anterior vitalidade e prontidão do mestre já lá não estavam. Dar palestras deixava-o exausto. "Era como se a imensa energia que tinha estado a verter na sua atividade de ensino estivesse agora esgotada." Pelo meio do inverno, o declínio foi ainda mais pronunciado. Os monges tinham planeado uma reunião final de palestras para o mestre na primavera seguinte. Temiam agora que ele pudesse ser incapaz de participar. Embora Hakuin mostrasse pouca inclinação para reduzir os seus deveres de ensino, sentia-se, no entanto, cada vez mais compelido a "partilhar o cadeiral de palestras" com o seu discípulo Tōrei e outros. No ano seguinte, retirou-se oficialmente como abade de Shōin-ji, a passar o cargo para o seu estudante Suiō Genro.

Na primavera do seu octogésimo primeiro ano, após afixar um aviso a anunciar que já não aceitaria estudantes para instrução, Hakuin viajou de liteira para Edo para uma estada prolongada no templo recém-concluído do seu estudante Tōrei. Durante os seis meses em que esteve ali, consta que ensinou todos os dias, a incluir entre os seus estudantes uma série de altos funcionários do governo.

Hakuin passou a maior parte da primavera e do verão seguintes a relaxar e a desfrutar das águas numa estância termal na península de Izu, mas o inverno encontrou-o no Ryūtaku-ji, um templo que tinha construído recentemente na vizinha Mishima, a dar palestras sobre os seus registos Zen, *Estames Venenosos num Matagal de Espinhos* (*Keisō Dokuzui*).

A assembleia contou com a presença de mais de duzentos e cinquenta monges — muitos deles antigos estudantes — que tinham convergido para o Ryūtaku-ji de todas as partes do país

para o que, sem dúvida, sentiam que seria a sua despedida do mestre. A meio das palestras, ficou demasiado fraco para continuar e foi obrigado a passar a tarefa a Tōrei.

Viu entrar o Ano Novo (1768) no Ryūtaku-ji. No encerramento da sessão de formação de inverno, foi forçado a recolher à cama com uma enfermidade que o seu médico diagnosticou como "demasiados doces açucarados" e que pode ter sido uma crise de diabetes. Foi-lhe receitado um purgante, o qual, em conjunto com algum sono sem limites, lhe permitiu recuperar as forças. Sentiu-se suficientemente saudável mais tarde no ano para responder a pedidos de palestras de três templos próximos. Em dois deles, deu vários dias de palestras "sobre o que quer que lhe agradasse". Uma vez mais, o esforço exauriu-o, mas quando um dos seus monges tentou sugerir que deveria parar de ensinar, pelo menos até se sentir um pouco mais forte, a resposta foi típica: "O que é o meu cansaço, comparado com a grande fome de que sofrem os meus estudantes?"

O relato dos meses finais de Hakuin é talvez melhor extraído diretamente da *Biografia* de Tōrei:

No décimo primeiro mês, o mestre regressou a Shōin-ji. Estava claro que a sua condição piorava.

No dia seis do décimo segundo mês, uma tempestade invulgar varreu a zona, a enviar raios que se despenharam violentamente contra a terra. No dia seguinte, o médico Furugōri veio examinar as pulsações do mestre.

"O que acha?", perguntou o mestre.

"Nada fora do comum", respondeu ele.

"Pode alguém ser chamado de médico habilidoso quando nem sequer consegue notar quando um paciente tem apenas mais três dias de vida?", censurou o mestre.

O velho Sr. Yamanashi teve permissão para o visitar. Um tabuleiro de go foi trazido, mas, após duas ou três jogadas, o mestre foi forçado a parar.

No décimo dia, o mestre chamou o seu discípulo Suiō ao seu leito de doente e confiou-lhe os seus assuntos pessoais após a morte.

Ao romper do dia do dia seguinte, o mestre dormia muito pacificamente, deitado sobre o seu lado direito. Soltou um único gemido alto, "UNNN", e depois faleceu.

O funeral realizou-se no dia quinze. Uma violenta tempestade de vento e chuva forçou a que a cremação fosse adiada para o dia seguinte. Depois, uma grande quantidade de relíquias foi encontrada entre as cinzas. . .. Assemelhavam-se a preciosas joias azuis — os verdadeiros frutos da vida de meditação e sabedoria do mestre. Multidões de pessoas acorreram ao local da cremação, e não poucas delas a comportarem-se como os demónios que se apinharam na cremação do Buda na esperança de adquirir relíquias dos seus restos mortais. Por causa disso, as relíquias foram divididas em três lotes e guardadas em estupas nos três templos do mestre.

Dois anos após a sua morte, Hakuin recebeu por ordem imperial o título honorífico de *Zenshi*, ou "Mestre Zen", com a designação de Shinki Dokumyō. Em 1884, o Imperador Meiji concedeu-lhe o título de *Kokushi*, ou "Mestre Nacional", com a designação de Shōshū, o último título de *Kokushi* a ser outorgado no Japão.

Como Era Hakuin?

Tōrei descreveu Hakuin como tendo "os movimentos pesados e deliberados de um boi e o olhar penetrante de um tigre feroz". Este retrato é confirmado pela estátua de efígie em tamanho real do mestre, que ainda hoje olha de forma intimidante para o observador a partir do seu local de consagração no Pavilhão do Fundador no Shōin-ji, pelos numerosos retratos feitos por si próprio e pelos relatos dos seus estudantes. Era uma figura de homem grande e imponente, em quem se combinavam uma

grande força física e um caráter dominante, distinguido por uma determinação extraordinária e uma independência intransigente.

Não era, contudo, feito apenas de rigor e severidade. Visumbres de um Hakuin menos assustador e mais humano podem ser vistos em algumas das notas suplementares que Tōrei acrescentou à sua *Biografia*, as quais contêm anedotas sobre os hábitos e pontos fracos do seu mestre que nos permitem obter uma imagem mais completa da sua personalidade global.

Era, por exemplo, excessivamente fã de doces. Esta fraqueza devia ser bem conhecida nos círculos Zen, pois Tōrei disse que, quando chegou a Shōin-ji para o seu primeiro encontro com o mestre, levou como prenda um saco de guloseimas açucaradas que tinha apanhado pelo caminho. Hakuin era também extremamente fã de massa soba, e quando o cozinheiro do templo começava a preparar *tororojiru*, um prato feito de cará da montanha pulverizado, dizem-nos que "o mero som do pilão a moer o cará era suficiente para fazer crescer a água na boca do mestre e fazer-lhe estreitar os olhos com antecipação". Além disso, como a maioria dos sacerdotes japoneses, gostava de beber saqué. A *Biografia* fala de um incidente no meio dos seus vinte anos em que parou para tomar umas últimas taças de saqué antes de entrar num templo para iniciar uma sessão de prática rigorosa. De acordo com o historiador de Zen Rikugawa Taiun, Hakuin não permitiu saqué no Shōin-ji durante os seus primeiros dez anos como sacerdote principal; mais tarde, contudo, bebia moderadamente, a dizer que era apenas para "fins medicinais".

Tinha também o hábito do cachimbo, que vinha pelo menos desde os seus vinte e poucos anos. A dada altura, perturbado com a ideia de que o seu fumo pudesse violar os preceitos budistas, decidiu jurar que ia deixar. A tirar a sua bolsa de tabaco e o cachimbo *kiseru*, atirou-os para um arrozal e depois, como que para cortar todos os laços restantes com os objetos, empurrou-os para baixo com o seu cajado até ficarem profundamente

enterrados na lama. Mais uma vez, retomou o hábito mais tarde na vida, desta vez a dizer que o ajudava a "relaxar das exigências das suas funções de ensino". Tōrei, um sacerdote conhecido pela sua estrita adesão aos preceitos, escreve como por vezes entrava nos aposentos de Hakuin e apanhava o mestre a ocultar apressadamente o seu cachimbo ainda fumegante atrás das costas.

O Texto

O texto original de *Hera Silvestre* consiste em quatro partes: três *kan*, ou fascículos, sendo o segundo em duas secções. Por conveniência, converti estas divisões em quatro capítulos numerados; subtítulos foram, por razões semelhantes, inseridos ao longo do texto.

O título que Hakuin escolheu para a sua obra, *Itsumadegusa*, é o nome popular de duas plantas comuns: a *kizuta* (*hedera rhombea*), ou hera silvestre, e a *mannengusa* (*sedum lineare*). Não sabemos qual destas ervas daninhas Hakuin tinha em mente, mas o seu título parece sugerir características de ambas as plantas. A palavra *itsumadegusa* — literalmente, "até-quando ervas" ou "quanto-tempo ervas" (os três caracteres chineses para "parede", "a crescer" e "erva"), que na literatura japonesa anterior simbolizava vulgarmente a brevidade da existência terrena — pode ser, ao mesmo tempo, descritiva da tendência da planta para trepar e proliferar indefinidamente, e talvez contenha, assim, uma piada humorística à inegável inclinação de Hakuin para a prolixidade.

Em *Hera Silvestre*, Hakuin menciona uma divindade a quem chama *Itsumadegusa myōjin*, ou divindade da Hera Silvestre. Declara que, enquanto esta divindade estiver de guarda, o Dharma Zen nunca desaparecerá por completo, mesmo quando os "ventos de falsos ensinamentos varrerem a terra". O nome *Itsumadegusa myōjin* foi aparentemente inventado por Hakuin e pode indicar o papel que ele esperava que o seu ensinamento escrito

desempenhasse, mesmo após a sua morte, ao manter as gerações posteriores de estudantes no caminho certo. A palavra *mannengusa* — literalmente, erva de "dez mil anos" (ou perene) — teria, naturalmente, conotações semelhantes.

Hera Silvestre está escrita num estilo peculiar de versos chineses *kanshi* que é aparentemente influenciado por uma forma de verso humorístico conhecida como *kyōshi*, ou "poesia louca", a qual esteve na moda durante a segunda metade do século dezoito e que atingiu o auge da sua considerável popularidade por volta da altura em que Hakuin estava a escrever.

Os versos são compostos numa linha básica de sete caracteres e, à primeira vista, parece que podem ser lidos de acordo com as convenções tradicionalmente usadas para analisar a poesia *kanshi* japonesa — isto é, ao reorganizar as palavras para estarem em conformidade com a sintaxe do japonês clássico. O que distingue os versos chineses de Hakuin é que eles, habitualmente, não revelam o seu significado a menos que sejam lidos como se tivessem sido compostos num idioma japonês altamente vernáculo — por vezes vulgar —, entremeado com os trocadilhos e outras excentricidades verbais típicas do género da "poesia louca". Embora isto possa não ter criado grande problema para os contemporâneos de Hakuin, apresenta uma barreira quase intransponível para a maioria dos leitores modernos da obra e, sem dúvida, justifica o facto de *Hera Silvestre* permanecer amplamente desconhecida dos próprios japoneses — infelizmente, pois trata-se, afinal, do registo pessoal, extremamente raro no Zen e no Budismo como um todo, de uma das suas maiores figuras religiosas.

Os motivos de Hakuin para adotar um meio tão bizarro para a sua autobiografia não são claros. Pode ser que estivesse a contar com a voga do momento por esta forma de verso para atrair um público de leitores mais vasto. Também é possível que tenha sido apenas uma forma que encontrou de desfrutar dos seus anos

finais. Sem dúvida que a resposta reside numa combinação destas explicações. Seja qual for o caso, é geralmente difícil dar em tradução qualquer ideia do interesse intrínseco que se encontra num tipo de verso que depende para os seus efeitos em grande parte da agudeza e engenho verbal e que é, deve admitir-se, poesia apenas na forma.

A seguir várias edições japonesas modernas, que convertem o verso chinês numa forma mais acessível de japonês literário simplificado, traduzi-o inteiramente como prosa.

O apêndice contém uma tradução do prefácio da famosa obra *Yasenkanna* (*Conversa Fiada num Barco Noturno*), que tinha sido publicada como um livro independente, com o prefácio apenso, cerca de dez anos antes de *Hera Silvestre* ser escrita. Quando Hakuin decidiu incluir o texto de *Yasenkanna* quase palavra por palavra como o Capítulo 4 de *Hera Silvestre*, foi, como é natural, obrigado a omitir o prefácio. Incluí-lo-ei no apêndice se não por outra razão senão pelo facto de conter uma descrição detalhada de uma técnica importante de Meditação Introspetiva (*Naikan*) que é aludida no Capítulo 3 de *Hera Silvestre*.

As datas são apresentadas tal como surgem no texto — de acordo com o calendário lunar em uso no Japão pré-Meiji e não convertidas para o calendário ocidental. Isto significa, por exemplo, que, de acordo com o cálculo ocidental, o nascimento de Hakuin (o vigésimo quinto dia do décimo segundo mês de 1685, calendário lunar) e a morte (o décimo primeiro dia do décimo segundo mês de 1768, calendário lunar) cairiam ambos no ano seguinte, a 19 de janeiro de 1686 e a 18 de janeiro de 1769, respetivamente. Alterei, contudo, o sistema japonês de cálculo da idade, que conta uma pessoa com um ano de idade à nascença, na medida em que deduzi um ano às idades indicadas no texto original.

Hera Silvestre foi publicada em 1766. Algumas edições datadas desse ano ostentam a chancela do templo de Hakuin, Shōin-ji; outras a do Shidō-an, o templo em Edo onde residia o discípulo de Hakuin, Tōrei Enji. A presente tradução baseia-se na edição em blocos de madeira de Shidōan, bem como na versão *yomikudashi* desse texto que se encontra em *Hakuin Zenji Shū* de Tokiwa Daijō. Para o último capítulo de *Hera Silvestre*, que contém uma versão da popular *Conversa Fiada num Barco Noturno* de Hakuin que difere um pouco das recensões anteriores desse texto, utilizei também o *Yasenkanna furoku*, uma edição de *Conversa Fiada num Barco Noturno* recentemente lançada pelo Instituto para o Estudo da Cultura Zen de Quioto.

Gostaria de manifestar uma dívida especial para com duas obras: *Hakuin Oshō Shōden* (*Uma Biografia Detalhada do Sacerdote Hakuin*), de Rikugawa Taiun, e *Hakuin Oshō Nempu* (*Uma Biografia Cronológica do Sacerdote Hakuin*), de Katō Shōshun. A primeira foi uma fonte preciosa de informação sobre muitos aspetos da vida e do ensino de Hakuin; as anotações e o índice da última obra foram muito úteis na identificação das pessoas e dos locais que surgem em *Hera Silvestre*. Beneficiei também grandemente, enquanto me encontrava nas fases finais do meu trabalho, dos conselhos generosamente dados por Yoshizawa Katsuhiro, chefe do gabinete de tradução do Instituto de Estudos Zen.

O Sr. Yoshizawa, que se encontra dedicado a produzir uma série de edições meticulosamente anotadas dos principais escritos de Hakuin, foi extremamente generoso a responder às minhas perguntas e colocou desinteressadamente o seu trabalho, em grande parte ainda inédito, à minha disposição. Embora seja possivelmente o primeiro, não serei certamente o último a valorizar os seus trabalhos sobre o que se tornará, quando estiver concluído, a edição padrão das obras de Hakuin. Esta deverá fornecer a base, e o impulso, para a reavaliação há muito devida

da vida e da obra de Hakuin que está para vir. Finalmente, desejo agradecer à Universidade Ōtani de Quioto por apoiar esta publicação com um generoso subsídio.

1. O Zen Autêntico
O PERIGO DAS FALSAS DOUTRINAS

Quem quiser alcançar o Caminho da iluminação deve impulsionar a roda dos Quatro Grandes Votos. Mas mesmo quando se ganha entrada através do Portal da Não-dualidade, se vos faltar a Mente de Iluminação, afundar-vos-eis novamente nos caminhos do mal.1 No passado, o sacerdote Tz'u-ming passou por grandes privações enquanto viveu e estudou em Fen-yang. Fez da sua prática sentar-se sempre ao longo das longas noites, totalmente indiferente ao frio cortante que se fazia sentir a leste do rio e sem nunca se permitir sequer um pestanejo de sono.

Quando o demónio do sono se aproximava dele, dizia para si próprio: "Miserável criatura! O que és tu? Se és incapaz de proferir uma única palavra para beneficiar os outros enquanto vives, quando morreres nem uma sílaba do que disseres será conhecida por eles", e picava-se na coxa com uma fura-folhas.2 Eis aqui, verdadeiramente, um modelo para servir de exemplo a mil gerações futuras.

Quem se quiser intitular membro da família Zen deve, antes de mais, alcançar o *kenshō* — a realização do Caminho do Buda.3 Se uma pessoa que não alcançou o *kenshō* diz que é seguidora do Zen, é um embusteiro ultrajante. Um vigarista puro e simples. Um patife mais desavergonhado do que Kumasaka Chōhan.4

Diz-se habitualmente que existem oito escolas diferentes de Budismo na nossa terra.5 Escolas doutrinais que se dedicam a dominar sutras e comentários. Escolas da Terra Pura cujos seguidores recitam constantemente o nome do Buda Amida. A escola Zen — membros das linhagens Rinzai, Sōtō e Ōbaku — é considerada a principal entre todas elas. Nos tempos recentes,

contudo, as escolas Zen têm-se entregado à prática da "iluminação silenciosa", a não fazer mais nada senão sentarem-se sem vida como blocos de madeira.6

O que é que, além disso, julgais que consideram a sua preocupação mais urgente? Ora, conversam fiado sobre serem "homens de nobreza" que não têm "absolutamente nada para fazer". Passam a viver à altura desse papel auto-proclamado. A consumir muito bom arroz. A passar dia após dia num estado de sono sentado.7 O escapulário e a túnica de algodão que vestem como sacerdotes budistas não passam de um disfarce. Há um velho sacerdote que vive aqui perto que se limita a sentar no seu ermitério o dia inteiro, a bater no peixe de madeira e a cantar em voz alta: "Namu kara taru nō. . . ." É verdade que tem um escapulário pendurado ao pescoço — mas o homem nunca experimentou o *kenshō* uma única vez. Gostaria de lhe perguntar: "O que significam realmente as palavras 'tora ya ya' que se seguem a 'Namu kara taru nō'? Eu digo-lhe o que significam: "A existência futura é mais terrível do que um tigre faminto!"8 Tenho um verso que derrama desprezo sobre esta raça odiosa de pseudosacerdotes:

A coisa mais vil da Terra? Da qual todos os homens recuam? Carvão esfarelado? Lenha que está molhada? Óleo de lâmpada aguado? Um carroceiro? Um barqueiro? Uma madrasta? Caxingalós? Mosquitos? Piolhos? Moscas varejeiras? Ratos? Monges ladrões.

Ah! Monges! Sacerdotes! Não podeis ser todos ladrões, até ao último de vós. E quando falo de sacerdotes ladrões, refiro-me àqueles adeptos do Zen da "iluminação silenciosa" que agora infestam o país.

No que respeita à nossa escola Zen, quem quer que alcance o *kenshō* e deixe a casa do nascimento-e-morte é um abandonador do lar. Não apenas alguém que renega a casa de família e parte para que lhe rapem o crânio. Mesmo assim, encontram-se pessoas

por aí a fazer alegações infundadas: “Deixei o lar, sou sacerdote. Sou sacerdote.” Como se isso não bastasse, passam depois a arrecadar a caridade e os donativos que burlam aos leigos, aos chefes de família, para lhes darem.9

Pode alguém no mundo sustentar o ténue fio da existência humana sem uma casa de algum tipo? Porque usamos um termo especial como leigo? Leigo — um chefe de família — é usado em contraste com sacerdote — um abandonador do lar. A vida de um leigo é precária — uma luta árdua e incessante. A amanhar a terra, a exercer um ofício, a gerir uma loja, depara-se com uma adversidade quase constante. Nunca tem um momento de trégua das labutas do nascimento-e-morte. E assim, de tempos a tempos, oferece donativos ao sacerdote, a criar condições cármicas favoráveis que lhe permitam, numa existência futura, libertar-se do nascimento-e-morte.

Por seu lado, o sacerdote, a fim de ajudar os outros a alcançar a salvação, acende uma grande e ardente fé no seu coração. Abre o incomparável olho da sabedoria através da experiência do *kenshō* e, depois, trabalha incansavelmente para conceder o grande dom do Dharma, a guiar os seus semelhantes em direção à salvação em lugar dos patriarcas do Buda.

Os sacerdotes e os leigos são, assim, como as rodas de uma carroça: avançam em uníssono. Mas o triste sortido de sacerdotes de hoje que vemos passarem as suas vidas sentados como blocos de madeira no complacente recolhimento de si mesmos da sua “iluminação silenciosa” são incapazes até de se libertarem do nascimento-e-morte. Como podem esperar, de alguma forma, ajudar os leigos a alcançar um karma mais favorável? Sem darem sequer um pensamento a isso, no entanto, aceitam livremente e de boa vontade os donativos da comunidade leiga. Sem um único escrúpulo. Pergunto-vos: se não são ladrões, o que são?

No dia em que os seus pais os enviaram para fora das suas casas de família para se tornarem monges budistas, pouco podiam

sonhar que os seus filhos se tornariam nos ladrões que agora vedes. É tudo por causa destes falsos mestres com as suas doutrinas plausíveis. Enterram os seus anzóis nos jovens garbosos e robustos das pessoas e transformam-nos num bando de néscios cegos e sem cabelo. O mal que causam é verdadeiramente imenso. Mais negro do que os cinco grandes pecados.10 Pregar o Dharma do Buda é uma responsabilidade verdadeiramente tremenda. Algo a ser empreendido apenas com a maior circunspeção.

Durante a era Shōtoku [1711–1716], uma jovem de um determinado lugar na província de Tōtōmi faleceu. Pouco depois, a falar através da sua irmã mais nova, descreveu as horríveis torturas por que passava no inferno: "Realizai uma cerimónia religiosa e um banquete frugal e recitai o *Sutra de Kannon das Dez Frases* em meu benefício", disse ela. "Salvai-me do calor pavoroso do Inferno dos Gritos."11

A ouvir os seus apelos, as pessoas disseram: "No dia do funeral, quando estavas deitada no teu caixão, um sacerdote de grande virtude veio e distinguiu-te ao oferecer incenso. O que te terá levado a renascer num lugar tão terrível?"

"Sacerdote virtuoso?", respondeu ela. "Que piada sem graça nenhuma. Ele e a sua conversa interminável sobre o Zen do 'não-fazer e da iluminação silenciosa' levaram inúmeros jovens filhos e filhas à ruína. Ora, ele próprio caiu no inferno pelos seus crimes. É certo que vai ficar aqui por muito, muito tempo. Transformou-se recentemente num demónio boi. A última vez que o vi, estava a puxar uma carroça de fogo em chamas. A minha infeliz associação com ele foi a minha ruína. Por causa disso, eu também vim parar ao inferno."

Uma grande quantidade de pessoas hoje em dia encontrou-se em situações semelhantes às dessa jovem. Podem ler tudo sobre elas em *Contos de Causa e Efeito* de Suzuki Shōsan.12

No início da era Kyōhō [1716–1735], fui convidado para um determinado templo na província de Kai.13 Um grupo de velhos mestres de templos das zonas circundantes veio prestar o seu apoio. Sentámo-nos pela noite dentro, a falar livre e abertamente sobre assuntos do Caminho.

Um dos sacerdotes, com a voz a sumir-se num sussurro, contou-nos a seguinte história: "Ocorreu algo de extraordinário não muito longe daqui. O sacerdote de um dos santuários xintoístas importantes da província foi possuído por uma raposa.14 Ele ofereceu preces. Tentou todas as artes secretas ao seu dispor. Nada surtiu efeito. Acontecia que um sobrinho seu era o abade de um templo Zen na província de Shinano, pelo que um mensageiro foi enviado até Shinano para dar ao sobrinho um relato completo do infortúnio que se abatera sobre o tio. O sobrinho ficou muito alarmado com a notícia e partiu imediatamente, a viajar numa liteira rápida, rumo ao santuário do tio.

"Ao chegar, dirigiu-se diretamente para o quarto do homem aflito, com o seu *shippei* [bastão de bambu]15 firmemente agarrado no punho. Diante do tio, recuou os ombros, firmou-se e, com um olhar feroz, rugiu: 'De onde vieste, espírito de raposa! Fora! Deixa este lugar imediatamente. Se não o fizeres, despacho-te com um golpe deste bastão.'

"'Sabes com quem estás a falar?', respondeu o espírito de raposa. 'Esse teu *shippei* nem sequer me conseguiria tocar. Sou o sumo sacerdote fulano de tal, da província de tal e tal.'

"A ouvir o nome que saía dos lábios do seu tio, o sobrinho pousou imediatamente o *shippei* no chão e juntou as mãos diante de si em veneração.

"'Fostes um grande e bom mestre budista', disse ele. 'O que vos trouxe tão ignominiosa retribuição?'

"'Há muitos anos', disse o espírito de raposa, 'cometi o erro de pregar um falso Dharma. Agora estou a pagar por isso.'

“‘Um falso Dharma?’, disse o sobrinho. ‘O que quereis dizer?’

“‘O Zen do não-fazer do Não-nascido. Essa (ai de mim) foi a falsa doutrina.’16

“‘Mas não-nascido, imorredouro — essas palavras surgem nos sutras do Buda. Como poderia isso ser um crime tão terrível? O mérito de expor tal Dharma é exaltado ao longo das escrituras pregadas a partir da boca de ouro do próprio Buda. Ele disse: “Mesmo que reunisses todos os benefícios materiais no universo dos mundos incontáveis e os concedesses em caridade aos seres sencientes, a virtude dessa única frase do ensinamento do Dharma seria ainda incomparavelmente maior.” Se sentar calmo e imperturbado no estado do Não-nascido fosse uma transgressão contra o Dharma, tossir, cuspir e mover os braços não seriam também transgressões?’

“‘A pregação do Dharma’, respondeu o espírito de raposa, ‘deve ser empreendida com o maior cuidado. No passado, pelo pecado de proferir apenas duas palavras — “Não caia” —, um sacerdote caiu no corpo de uma raposa selvagem durante quinhentas vidas.17 A palavra Não-nascido é dez vezes pior do que essas duas palavras. Ela apossa-se dos jovens que deixaram as suas casas para o sacerdócio esfomeados por penetrar na verdade budista, e retira às suas mentes sem dúvidas toda a sua coragem e espírito vital. Uma das razões por que vos estou a contar tudo isto é para expiar os pecados que cometi. Eles ainda bloqueiam o meu caminho para a libertação.’

“‘Como viestes aqui, honrado sacerdote?’, perguntou o sobrinho ao espírito de raposa.

“‘Sou agora Inari Myōjin’,18 respondeu ele. ‘Fixei residência num santuário nas proximidades da capital. Adquiri recentemente a habilidade de voar pelo ar. Já não ando muito pelo chão por causa dos cães — acho-os um incómodo terrível.19 Tive de ir a Edo por pouco tempo para tratar de uns assuntos oficiais. No meu

caminho de regresso a casa, pensei em dar uma vista de olhos pelo país. Pousei aqui na província de Kai para um curto passeio pelo chão. O sacerdote desse santuário avistou-me e começou a atirar-me pedras e a insultar-me com uns impropérios horríveis. Antes de me dar conta do que tinha acontecido, tinha-me apoderado dele.'

"'Por muito que o atormenteis', disse o sacerdote, 'isso em nada diminuirá o karma que vos está a estorvar. Por favor, imploro-vos, libertai-o e deixai este lugar. Concentrai os vossos esforços desde já na tarefa de esgotar o vosso mau karma.'

"'Uma excelente ideia', disse o espírito de raposa. 'Tendes razão, claro. Como é verdade aquilo que dizem sobre esquecer as vidas passadas assim que renascemos numa nova existência.20 Farei o que me pedis e libertá-lo-ei.' Depois, desapareceu.

"Que coisa aterradora é para um sacerdote pregar um Dharma impuro!"

"Uma história extraordinária", disse eu quando o sacerdote terminou o seu conto. "Deveria servir de aviso e lição inestimáveis, particularmente agora, com a escola Zen num estado tão lamentável de declínio. Mas nunca devemos desonrar o mestre que renasceu como o espírito de raposa ao permitir que o seu nome passe pelos nossos lábios. Pensem nos seus descendentes. Conseguis imaginar por um momento que acolheriam com agrado, e não ficariam terrivelmente entristecidos com a notícia do seu destino?"

Os outros sacerdotes limitaram-se a ficar ali sentados com as mãos firmemente juntas diante de si em súplica sincera. Algumas das suas bochechas brilhavam com lágrimas — mas algumas das suas fontes brilhavam com bagas de suor.21

O som das gotas de chuva a tamborilar nas folhas caídas de outono, embora sóbrio para a alma, Não se pode comparar à esplêndida e rica intimidade das nuvens do crepúsculo a lançar um brilho quente sobre os campos de trigo a amarelecer.22

Contos da Infância

Há muitos anos, quando eu era ainda uma criança pequena, a minha mãe deu-me um carinho na cabeça. “Filho”, disse ela, a contar os dias deliberadamente pelos dedos, “deves venerar sempre a divindade do Santuário de Kitano. Nasceste no vigésimo quinto dia do décimo segundo mês do segundo ano de Jōkyō, ao primeiro cantar do galo — às duas da manhã. O ano, o mês, o dia e a hora caem todos sob o signo do boi. O dia vinte e finto, como toda a gente sabe, é o dia especial reservado para adorar a divindade do Boi.”23

Pelo que parece tenho alguma afinidade inata com Kitano.

Havia nesses tempos um sacerdote da seita Nichiren de nome Nichigon Shōnin.24 Vinha de um lugar chamado Kubokane na província de Izu e era amplamente conhecido pelo poder insuperável dos seus sermões. Nichigon realizou uma reunião de palestras no Shōgenkyō-ji, o templo Nichiren local em Hara. Tomou como texto as cartas de Nichiren Shōnin.25 As pessoas vinham de todos os arredores da aldeia para o ouvir.

Acorriam como nuvens. Fui com a minha mãe e ouvimo-lo descrever em pormenor gráfico os tormentos em cada um dos Oito Infernos Escaldantes. Pôs todos os joelhos da assistência a tremer, todos os fígados da casa gelados de medo. Por muito pequeno que fosse, não fui certamente exceção. Todo o meu corpo estremeceu em terror mortal.

Quando me fui deitar nessa noite, mesmo na segurança do regaço da minha mãe, a minha mente estava numa agitação terrível. Fiquei acordado a soluçar miseravelmente a noite inteira, com os olhos inchados de lágrimas.

Recordo uma ocasião particular em que a minha mãe me levou para o banho. Ela gostava de ter a água da tina a ferver. Não ficava contente a menos que a criada alimentasse constantemente o fogo com mais e mais lenha e o abanasse até se tornar num

inferno em chamas. As labaredas subiam e espalhavam-se loucamente, a disparar como ondas furiosas. A água fervilhava e agitava-se na tina, a soltar gemidos baixos e cavos como o trovão, a lançar-me num pânico de terror. Soltei uivos de aflição com tal força que quase rebentaram as tiras de bambu dos baldes de água.

As pessoas vieram a correr de todas as direções com ar de grande alarme. Tinham a certeza de que algo de terrível me tinha acontecido.

"Queimaste-te?", "É a dor de barriga?", exclamavam as vozes. A minha única resposta foi um derramamento torrencial de lágrimas. Apenas uma pessoa esteve à altura da situação: o marido da minha irmã mais velha — Maruya Hachirō —, um homem de uma força sem rival. Ele agarrou-me ao colo e vociferou-me ao ouvido: "Se vais chorar, ao menos dá a saber às pessoas a razão. A berrar dessa maneira, és pior do que uma menina. Vá, diz-me lá o que se passa."

"Digo à mãe. A mais ninguém", solucei. "Faça com que todas estas outras pessoas se vão embora."

Quando a última delas saiu pelas traseiras da casa, ajoelhei-me em frente da minha mãe. A cruzar os braços envergonhadamente sobre o peito, expliquei-lhe como os sons graves e cavos vindos da tina de banho me tinham aterrorizado.

"Não consigo ver o que há de tão assustador em água a borbulhar", disse ela.

"Mãe, não compreendes. Eu não consigo sequer entrar no banho sem que os joelhos me batam e o sangue me fique gelado. Pensa apenas como será quando tiver de enfrentar os fogos ardentes do inferno totalmente sozinho. O que vou fazer? Não há nenhuma forma de escapar? Tenho de me sentar e esperar calmamente que a morte chegue? Se sabes alguma coisa, por favor fala-me disso. Quero saber tudo! Tem piedade de mim. Salva-me. Esta agonia intolerável continua dia e noite — já não aguento mais."

“Bem, não podemos discutir isso neste banho velho e sombrio”, disse ela. “Amanhã, vamos procurar um lugar que seja bonito e limpo. Prometo dizer-te tudo o que queres saber sobre esse teu assunto importante.”

Senti-me exuberante. Até voltei a entrar na tina outra vez. As mulheres forçaram o caminho de volta para a sala, a querer ainda saber a causa das minhas lágrimas.

“Não”, disse-lhes a mãe, “este jovem tem algo de extremamente importante na mente.”

“Olhem para a cara dele!”, riram-se elas. “Como se nada tivesse acontecido . . . depois daquele alarido todo.” Depois, a perder o interesse no divertimento, voltaram ao seu trabalho.

Nessa noite, caí num sono profundo e feliz. Os meus olhos não se abriram senão bem depois das oito horas da manhã seguinte, muito além da minha hora habitual de acordar. Despertei com o clamor de gritos juvenis vindos do bosque do Santuário de Tenjin, atrás da casa. Um bando de crianças — os meus companheiros de brincadeira da vizinhança — choravam e gritavam num tom elevado de excitação. Dei um salto da cama e corri porta fora para ver o que andavam a tramar. Tinham encontrado uns filhotes de corvo e corriam de um lado para o outro, a saltar e a apupar, a tentar ver quem conseguia desferir os golpes mais fortes nas jovens aves.

Avancei, a querer juntar-me ao folguedo, mas contive-me quando os meus pensamentos se desviaram de volta para casa. Hoje, a mãe devia divulgar-me o seu grande segredo. Isso tinha de vir primeiro. Dei meia-volta e voei de regresso para dentro de casa.

Encontrei-a a conversar descontraidamente com um idoso médico chamado Ichikawa Gendō. Desloquei-me para trás de uma das portas de correr e sentei-me, a esperar que terminassem. Passado um pouco, Gendō apareceu, despediu-se da minha mãe e partiu.

Aproximei-me dela, a fazer uma cara zangada e a coçar o cabelo. “Mãe”, disse eu, “o meu cabelo está a dar-me comichão. Sinto-me muito desconfortável. Desculpa incomodar-te, mas importas-te de o desmanchar e de mo voltar a prender?”

“Valha-me Deus!”, exclamou ela, “o que te deu?”

Todos os que estavam à distância de ouvir vieram espreitar à porta, a perguntar o que tinha acontecido. “Ele diz que o cabelo lhe dá comichão e o deixa desconfortável. Quer que lho arranje”, respondeu ela.

“Qualquer dia”, disseram eles, “o sol nasce a ocidente.”

A minha mãe fez com que uma criada trouxesse a caixa com os pentes. Levou-me para a extremidade da sala, perto da varanda. Disse à rapariga criada que se tinha de ir embora antes de podermos começar. Ela caminhou lentamente para fora da sala, a olhar curiosamente para trás por cima do ombro.

Quando ficámos sozinhos, sentei-me, ajoelhado corretamente em frente da mãe, e disse: “Certamente que ninguém é tão pecador como eu. Lembra-te do que prometeste ontem à noite. Se sabes de alguma forma de escapar àqueles fogos ardentes do inferno, tens de me dizer e salvar-me desta aflição terrível.”

“Filho”, disse ela, “sabes que não te esconderia nada. Mas vamos arranjar o teu cabelo primeiro. Podemos tratar do outro assunto depois.”

“Diz-me primeiro”, opus-me. “Depois podes fazer o que quiseres com o meu cabelo. Por favor, diz-me primeiro.”

“Não”, disse ela, “primeiro o cabelo.”

Argumentámos de parte a parte e depois, enquanto olhava fixamente nos seus olhos, ocorreu-me subitamente: “Ela não sabe realmente como me ajudar. Ontem à noite, quando me viu a soluçar incontrolavelmente, disse-me uma mentira para me fazer parar. Bem, se o jogo dela é esse, vou armar outra birra agora mesmo.”

Dei um salto para trás, a enrijecer o maxilar em prontidão, mas, nesse instante, ela travou-me. “Espera um momento, jovem. Eu digo-te. É isto: deves venerar sempre a divindade do Santuário de Kitano.”

Jubilante, estiquei a cabeça para a frente para que ela me pudesse pentear o cabelo. Assim que terminou, dirigi-me à sala do altar da nossa casa, varri-a bem, pendurei um retrato de Tenjin e coloquei algumas flores no altar. Acendi depois algum incenso e comecei a repetir o nome de Tenjin vezes sem conta, sem cessar. Decorei o *Sutra de Tenjin* nessa mesmíssima noite.26 Depois disso, levantava-me todas as noites à hora do boi [por volta das 2:00 da manhã], acendia algum incenso, fazia as minhas vénias diante de Tenjin e rezava pela libertação da conflagração ardente que me aguardava no inferno.

O meu pai ficou muito zangado com estes acontecimentos. “Seu pequeno mandrião. Acordado todas as noites, a desperdiçar bom óleo de lâmpada. Um fedelho como tu, a recitar sutras. Que bem te fará isso?”

“O senhor”, interrompeu a minha mãe, “não só descura os seus próprios deveres religiosos, como agora quer dizer aos outros para não cumprirem os deles. É uma coisa maravilhosa que o teu filho queira cantar sutras. Não tentes impedi-lo.”

Nessa altura, um jogo de tiro com arco gozava de grande voga entre jovens e velhos de igual modo. Era jogado com pequenos arcos e setas de brincar. Secretamente, para não ser descoberto, decidi tentar a minha sorte no tiro ao alvo. As portas de correr da nossa casa, cobertas com papel estampado num padrão de crisântemos, apresentavam um alvo convidativo. Determinado a acertar em cheio numa daquelas flores, entreguei-me ao divertimento, a esquecer tudo o resto.

Havia uma pintura na nossa casa, adquirida pelo meu irmão mais velho, que retratava o poeta Saigyō de pé sob um salgueiro. Tinha sido pintada por um artista chamado Ryūi.27 O meu irmão

guardava-a piamente e mantinha-a sempre pendurada no *tokonoma*. Pois bem, uma seta do meu arco conseguiu de alguma forma desviar-se muito do alvo. Acertei um grande buraco mesmo no olho esquerdo de Saigyō.

Quando vi o que tinha feito, todo o meu corpo começou a tremer de medo. Juntei as palmas das mãos firmemente diante de mim e apelei a Tenjin para que me viesse socorrer: "Grande divindade de Kitano. Coloco-me nas vossas mãos. Por favor, usai a vossa compaixão infinita e o poder do vosso maravilhoso voto para me protegerdes. Evitai que este meu ato seja descoberto."

Enquanto eu suava e me contorcia em aflição, o meu irmão, sem eu saber, regressou calmamente a casa. Descobriu a pintura danificada, arrancou-a da parede e correu com ela para o quarto da mãe. Colocou-a em frente dela e, com o rosto contraído de raiva, vociferou: "Vê o que aquele pequeno patife sem préstimo fez agora!" Depois, a recompor-se um pouco, saiu do quarto a passos largos e bateu com a porta da casa, pouco se importando para onde ia.

A mãe olhou para mim com cara de poucos amigos, mas não fez qualquer tentativa de me repreender. Comecei a soluçar de novo. Por dentro, contudo, estava profundamente abalado. "Ah, Tenjin", pensei, "sois uma divindade um tanto duvidosa. Nem sequer conseguis manter encoberto um assunto relativamente menor como este. Como posso confiar em vós para me salvardes dos fogos do inferno?"

Deixei a cama novamente nessa noite à hora do boi e dispus as minhas oferendas habituais de flores e incenso. Fechei bem os olhos, juntei as palmas das mãos diante de mim e disse: "Grande divindade de Kitano, coloco-me completamente nas vossas mãos. Se está no vosso poder salvar-me dos fogos ardentes do inferno, por favor fazei com que o fumo deste incenso suba em linha reta. Se não me conseguis ajudar, fazei com que o fumo se disperse."

Meditei durante algum tempo, de olhos fechados, com as mãos ainda firmemente juntas. Abri os olhos. O fumo do incenso subia misericordiosamente — direito como um fio!

Ah! Fechei os olhos outra vez, a ponderar a minha boa fortuna. Desta vez, quando os abri, o meu coração sobressaltou-se. O fumo novelava e dispersava-se em todas as direções! A minha fé no poder de Tenjin ficou gravemente abalada. Era um jovem muito infeliz.

Ouvira dizer que, quando uma pessoa estava em necessidade extrema de ajuda espiritual como eu, nenhuma das divindades budistas e xintoístas conseguia superar o poder possuído pelo Bodhisattva Kannon. Comecei prontamente a recitar o *Sutra de Kannon*28 e já o tinha na ponta da língua apenas algumas noites mais tarde. Cantava-o juntamente com o *Sutra de Tenjin* de manhã e à noite, sem falhar. Eventualmente, porém, comecei a refletir: "Todas estas recitações de sutras não parecem estar a fazer grande bem, apesar de todo o tempo e esforço que lhes dedico. Continuo até aterrorizado quando me queimam moxa na pele."

Uma trupe de marionetistas tinha chegado à zona e exibia-se num lugar chamado Suwa. Estavam a encenar uma peça intitulada *O Chapéu de Caldeirão de Nisshin Shōnin*.29 Nela, o Senhor Tokimune, o regente em Kamakura, coloca uma questão ao sacerdote Nichiren Nisshin: "Uma pessoa que pratica os ensinamentos do Sutra do Lótus sente o calor de um fogo ardente?"

"Um verdadeiro praticante", responde Nisshin, "pode entrar num fogo violento sem sofrer dano. Pode afundar-se na água sem se afogar."

O Senhor Tokimune coloca-o à prova. Uma relha de arado é aquecida no fogo e apertada sob os braços de Nisshin. Um caldeirão em brasa é colocado sobre a sua cabeça. Nisshin suporta

estas torturas com completa equanimidade. Consegue mesmo esboçar um sorriso.

As pessoas na assistência ficaram profundamente impressionadas. No final da peça, cantavam em uníssono coros do título sagrado do Sutra do Lótus — "Namu-myōhō-renge-kyō, Namu-myōhō-renge-kyō. . . ."

A história pôs-me a pensar: "Se alguém fosse um sacerdote do calibre de Nisshin, seria talvez possível escapar a cair nos fogos do inferno. Tornar-me-ei sacerdote budista. Serei exatamente como ele."

Informei a minha mãe do meu desejo de deixar o lar para o sacerdócio o mais depressa possível.

"Acho maravilhoso como andas sempre tão preocupado sobre se vais cair no inferno ou não", disse ela. "De uma forma ou de outra, parece que vamos ter de te deixar fazer o que queres."

A partir daí, dediquei os meus dias ao estudo dos sutras budistas. Li também uma antologia Zen de frases poéticas.30 Demorei dois meses: comecei-a no vigésimo quinto dia do nono mês do décimo primeiro ano de Genroku [1698] e terminei-a no vigésimo quinto dia do décimo primeiro mês. Aqui, uma vez mais, a minha afinidade com Kitano se manifestou.

Ordenação e Vida Religiosa

Fui para o Shōin-ji e tornei-me monge à idade de catorze anos. A começar nessa mesmíssima primavera, passei a servir como assistente de Nyoka Rōshi.31 Durante este período, li os *Cinco Clássicos Confucianos* e estudei a antologia literária *Wen-hsüan* de fio a pavio.32

Quando completei dezoito anos, acompanhei Kin Shuso à cidade de Shimizu,33 onde fomos admitidos na assembleia de monges no Zensō-ji. No decurso de uma das palestras ali realizadas, surgiu a história de Yen-t'ou, o Barqueiro. A querer saber mais sobre a vida deste sacerdote, consegui um exemplar de

*Louvor da Escola Verdadeira*34, e Kin e eu lemo-lo por nossa conta. Soube que Yen-t'ou tivera uma morte violenta às mãos de bandidos.

Foi uma descoberta muito desanimadora. Afinal de contas, dizia-se que Yen-t'ou era o tipo de pessoa que surge apenas uma vez em cada quinhentos anos: era verdadeiramente um dos dragões da sua época. Se era possível que tal homem fosse assaltado e morto por bandidos comuns enquanto estava vivo, como poderia um monge comum e vulgar como eu esperar evitar cair nos três caminhos do mal35 depois de morrer? Um monge budista, concluí, tinha de ser a criatura mais inútil à face da terra.

"Que espécie de castigo divino se abateu sobre mim! Como lamento o dia em que deixei que merapassem o cabelo com aquela navalha! Olhem para mim! Um pária de aspeto lamentável e miserável. Não posso de modo algum voltar à vida laica — teria demasiada vergonha. E seria igualmente humilhante fugir às escondidas para algum lado e atirar-me para uma sepultura aquática. Uma coisa é certa, estou no fim da minha busca religiosa. Que fracasso total e miserável me tornei."

Durante três dias completos, fiquei a rebolar-me inquietamente na minha cama, atormentado por estes pensamentos. Comecei a definhar ali mesmo nos aposentos dos monges. Nem sequer um grão de arroz passava pela minha garganta sequiosa.

Quinze dias insuportáveis e, ao longo de tudo isto, não conseguia por nada deste mundo afastar aqueles fogos ardentes do inferno da minha mente. A moer, a ponderar o meu futuro vezes sem conta, a queimar os miolos por alguma resposta, cheguei finalmente à conclusão de que, dado que parecia não haver forma alguma de evitar entrar nos três caminhos e no inferno na próxima vida, mais valia dar as mãos e dar o salto para a conflagração juntamente com todos os outros.

Ao mesmo tempo, não via sentido em desperdiçar o resto da minha vida. Decidi que voltaria a minha atenção para o estudo da caligrafia e para a composição de poesia chinesa. Tentaria ganhar o elogio universal como um dos mestres artistas da época. O assunto da minha existência futura que seguisse o seu próprio rumo. Comecei a familiarizar-se com os principais autores do período T'ang — Li Po, Tu Fu, Han Yü e Liu Tsung-yüan. Na caligrafia, estudei os modelos de Sōnen e Yōsetsu.36

No ano seguinte, parti em peregrinação para o sul da província de Mino, atraído por histórias de um homem chamado Baō Rōjin, titular do Zuiun-ji numa aldeia chamada Hino, a noroeste do Castelo de Ōgaki.37 De acordo com os relatos, ninguém na atualidade se podia comparar a ele no campo da poesia e das letras. Viajei num grupo com outros doze monges. Ao chegar ao Zuiun-ji, pedimos permissão para ficar e parámos residência nesse mesmo dia no templo de Baō.

O Zuiun-ji era incomparavelmente pobre. Os estudantes tinham inclusive de fornecer o seu próprio arroz e lenha. Quanto a Baō, que era conhecido como o "Cavalo Selvagem de Mino", era por natureza duro e afiado como pederneira, rude e implacável até ao tutano — tão temível quanto se possa ser. Cuspia o seu veneno por atacado: todos recebiam uma dose igual, independentemente da posição ou capacidade. Como resultado disto, os monges com quem eu tinha vindo estavam todos ansiosos por partir e escapar ao velho. Decidiram separar-se e seguir caminhos distintos.

Eu estava sozinho na minha convicção de que outro mestre com o vasto saber de Baō seria difícil de encontrar, mesmo que procurasse por todo o país. Quanto à sua severidade, não ia deixar que isso me afugentasse. O arroz e a lenha de que precisava, e até luxos como o miso e o molho de soja, conseguia orientar a partir do meu dinheiro de viagem — uma prenda da minha mãe que eu ainda mantinha de reserva. Acontecesse o que acontecesse, sentia que havia poucos motivos para preocupação. Jurei para comigo

que não ia deixar o meu recém-encontrado mestre, mesmo que isso viesse a ditar a minha morte.

Enquanto os outros monges se apressavam a arrumar as suas trouxas de viagem, a gritar e a chamar uns pelos outros em grande animação, eu estava afastado sozinho, agachado junto ao poço, ocupado a lavar uns rabanetes. Não me apercebi de que Baō se tinha aproximado por trás de mim até o ouvir falar: "Cegonha, Cegonha [*Kaku*] . . . as aves jovens estão a voar em grande estilo, não estão?"38

A partir daí, nas boas e nas más alturas, ficámos apenas os dois. Sempre que não estava realmente a chover, Baō viajava para se divertir em Ōgaki. Por causa disso, as pessoas em redor do templo referiam-se a um dia sem nuvens como "um céu de Baō".39 Eu ficava para trás no templo e dedicava-me quietamente às minhas leituras. Havia um homem chamado Onbazan, o único discípulo de Baō na altura e um poeta de alguma reputação, que aparecia de tempos a tempos e me ajudava com a composição de versos encadeados.40 Começávamos as nossas sessões a compor cem linhas entre os dois, Onbazan a fazer a primeira linha e eu a corresponder-lhe. Nunca demorava muito a conseguir isto — sensivelmente o tempo de um par de varas de incenso arder até ao fim.41

Um dia, estava sozinho no templo a moer as coisas na cabeça. Ocorreu-me subitamente que, mesmo no caso improvável de alcançar uma habilidade na escrita de versos que superasse os gostos de um Li Po ou Tu Fu, isso ainda assim não me ajudaria a evitar cair nos três caminhos do mal quando morresse. Afundei-me mais uma vez num estado muito melancólico — a lamentar tristemente a situação em que me encontrava.

O meu olhar ergueu-se por acaso para a extremidade mais distante da varanda, onde várias centenas de livros velhos tinham sido empilhados, após uma ventilação, em cima de uma velha secretária de escrita. No momento em que os vi, experienciei uma

onda de alegria indescritível. Prontamente acendi algum incenso e recitei um sutra. Depois fiz três vénias profundas e jurei: "Todos os Budas nas dez direções. Todos os deuses que guardam o Dharma. Deposito a minha confiança em vós. Se existe um caminho ao qual possa dedicar o resto da minha vida, suplico-vos que mo deis a saber."

A aproximar-me quietamente da secretária e a fechar os olhos, estendi a mão e recolhi às cegas um dos volumes. Ergui-o várias vezes em reverência e depois levantei as pálpebras. Tinha escolhido um grande tesouro — *A Esporar os Estudantes através das Barreiras Zen*!42

Quase fora de mim de alegria, abri-o cuidadosamente e examinei as palavras impressas na página diante de mim. Tinha aberto numa passagem que descrevia as grandes privações por que o sacerdote chinês Tz'u-ming passou há muitos anos enquanto estudava sob a orientação do mestre Zen Fen-yang.

Peregrinação Zen

No ano seguinte, mudei-me para o Hofuku-ji em Horado e juntei-me à assembleia sob a direção de Nanzen Oshō.43 Nanzen tinha composto um verso para celebrar o Ano Novo. Quando o vi, compus imediatamente um meu, a empregar o mesmo esquema de rimas:

A brandir a Espada Taia, um punhado de geada, Ele convoca a primavera de volta por todo o mundo; Uma luz auspiciosa infunde os aposentos do abade, O velho Sr. Sul, a oferecer incenso para o Ano Novo.44

Apresentei este verso a Baō quando regressei ao Zuiun-ji. Ele rorou-se e disse: "A tua posição na irmandade vai certamente subir por altura do retiro de verão."45

A previsão de Baō revelou-se exata. Havia sessenta homens na assembleia de Nanzen; no final do ano, tinha avançado para a categoria de terceiro monge sénior. Tinha vinte e um anos.

Na primavera do ano seguinte, o meu irmão mais novo no Dharma, um monge chamado Eshō (que mais tarde foi conhecido como Kairyō e residiu no Genryū-ji), apareceu no Zuiun-ji.46 Tinha-me encontrado ali a seguir, passo a passo, o caminho que me trouxera ao templo. Chegou sem um cêntimo de dinheiro de viagem no bolso. O Zuiun-ji era, como já disse, pobre no extremo, pelo que não se punha a questão de o deixar ficar. O melhor que se pôde fazer foi arranjar maneira de ele ficar temporariamente alojado num templo próximo.

Entretanto, viajei para Obama, na província de Wakasa, para assistir a uma reunião de palestras sobre o *Registo de Hsi-keng* dada pelo Mestre Banri.47 Ali pude reatar velhas amizades e também perguntar se alguém tinha conhecimento de algum templo onde um monge sem um cêntimo pudesse ter permissão para praticar. Um dos monges, que disse desconhecer tal lugar nas proximidades, sugeriu o Shōjū-ji, um templo em Matsuyama, na província de Iyo.

As terras em redor do Castelo de Matsuyama eram extremamente férteis e as pessoas prósperas, uma situação altamente favorável para um monge de carteira vazia, que podia prover às suas necessidades através dos donativos que recebia da mendicidade. Quando regressei ao Zuiun-ji, convenci Eshō a ir comigo para Shikoku. Partimos e parámos residência no Pavilhão dos Monges do Shōjū-ji.48

Durante a nossa estada em Matsuyama, rumores de que os monges que visitavam o templo naquele verão eram homens de vasto saber chegaram aos ouvidos de um militar de alta patente, um homem cuja família servia o clã governante local há gerações. Ele convidou cinco monges do Shōjū-ji a visitá-lo na sua

residência para uma conversa acompanhada de chá. Fui um dos monges selecionados para ir.

Quando o dia chegou, dirigimo-nos à sua residência e, após a troca de palavras de apresentação e de conversa fútil sobre o tempo, o nosso anfitrião trouxe uma coleção de rolos pendentes para nos mostrar. Havia cerca de vinte rolos, a incluir inscrições de caligrafia, algumas das quais o nosso anfitrião confessou ser incapaz de decifrar. A ouvir aquilo, os outros monges olharam todos na minha direção, com os rostos iluminados por largos sorrisos.

Havia um rolo em particular, uma inscrição na qual os traços dos caracteres estavam incorretamente escritos. Independentemente da forma como se lessem, era impossível perceber o que a inscrição dizia. Enquanto os outros ficavam ali sentados de sobrancelhas franzidas, a coçar a cabeça em perplexidade, peguei no rolo e escrevi no verso os caracteres para "sogra" e "velha". As sobrancelhas deles contraíram-se agora em esgares. Os punhos cerraram-se firmemente ao longo dos flancos.

"Ora, o que significa isso?", murmurou um. "Isso é muito difícil de compreender também", resmungou outro. "Não consigo perceber nada disto", disse um terceiro. "Por favor, monge sénior", disseram-me eles, "desça do seu poleiro no absoluto. Venha até ao nosso mundo relativo e diga-nos o que diz."

Assim, "a descer abaixo das nuvens", partilhei com eles a minha pequena piada. "Esses dois caracteres significam: 'difícil . . . de . . . ler. . . .'" Responderam com gargalhadas ruidosas e muitas palmas.49

Havia um rolo que estava guardado num conjunto de caixas duplas de madeira. Este vinha envolvido, por sua vez, num saco de fino brocado de seda. Observámos com uma mistura de maravilha e reverência enquanto o rolo era cuidadosamente retirado para nossa inspeção. Era uma peça de caligrafia de Daigu Sōchiku.50 Os seus traços de pincel vigorosos e as palavras que

escolhera pareciam inteiramente apropriados e naturais. Tudo nele estava exatamente como devia ser. Pensei para comigo: Isto é o produto de uma atividade verdadeiramente iluminada. Aquela caligrafia significava muito mais para mim do que qualquer um dos outros rolos — o meu interesse pelos quais desapareceu imediatamente.

Assim que voltei ao templo, dirigi-me aos meus aposentos e reuni a minha pequena coleção de inscrições e pinturas — cerca de duas dezenas ao todo —, alguns cadernos de caligrafia que tinham sido feitos para mim, desenhos e caligrafias que outros tinham executado a meu pedido (que eu guardara sempre piamente), bem como alguns espécimes do meu próprio traço de pincel. A enfeixá-los, levei-os para fora, para o cemitério, coloquei-os em frente de uma das lápides ovais e ateei-lhes fogo. Observei até serem completamente consumidos pelas chamas.

A Cruzar o Limiar

A partir daí, tomei *A Esporar os Estudantes através das Barreiras Zen* como meu mestre. Dedicado de novo à minha prática, comecei a esforçar-me impiedosamente dia e noite. Ao ler *Os Três Ensinamentos dos Budas-Patriarcas*51, deparei-me com uma passagem que me fez dar um salto de alegria. Comparava um estudante que pratica o Grande Veículo a um tronco a flutuar num rio: sem nunca tocar em nenhuma das margens, acaba por abrir caminho até ao grande oceano.

Na primavera, por insistência de um antigo companheiro monge, viajei para Fukuyama e juntei-me à irmandade no Tenshō-ji. Ali, por virtude de uma aplicação árdua e contínua na minha prática, entrei numa caverna totalmente escura. Quando caminhava ou me envolvia noutras atividades, nem sequer tinha

consciência do que fazia.52 Quando o outono chegou, parti rumo a casa com um grupo de companheiros monges. Contornámos as margens do Mar Interior em Maiko, pelas praias de Suma. Passámos pelo túmulo do poeta Hitomaru e pela sepultura de Atsumori.

Caminhámos pelos campos de Koyano e junto aos bosques de Ikuta.53 Mas os meus olhos não estavam abertos para nenhuma dessas vistas famosas. Durante todo o caminho para casa, parecia que eu não me movia de todo, mas que estava parado na estrada sozinho, e as pessoas, casas e árvores que ladeavam o caminho se moviam todas para ocidente.

Demorámos cerca de duas semanas a chegar a casa. A minha família, parentes e amigos reuniram-se todos para me acolher. Estavam ansiosos por ouvir-me contar histórias de tudo, bom e mau, que tinha experienciado durante a minha ausência. Mas tudo o que obtiveram das suas perguntas foi uma série pouco recetiva de grunhidos sublinguais: "Uh . . . Uh . . ." Isto deixou-os baralhados. Acusaram-me de ter mudado de alguma forma. Disseram-me que me tinha tornado num "tipo estranho".

Mas o meu comportamento nesta altura estava perfeitamente de acordo com o descrito nos relatos tradicionais de outros praticantes Zen transmitidos ao longo dos séculos. O Mestre Nacional Kanzan, por exemplo, consta que caminhou por toda a extensão da Grande Estrada do Leste vinte vezes sem nunca erguer os olhos para notar o Monte Fuji enquanto passava por baixo dele.54 Ainda me lembro da profunda impressão que essa história me causou quando a ouvi pela primeira vez. Encheu-me de uma admiração pelo Mestre Kanzan que nunca diminuiu.

Algum tempo depois disso, deparei-me com uma passagem em *A Esporar os Estudantes através das Barreiras Zen* sobre o Bodhisattva Sempre-Choroso. Ele era interpelado por uma voz, vinda do nada, a dizer-lhe para não olhar para a direita nem para a esquerda, para não virar o olhar para cima nem para baixo, nem

em nenhuma das quatro direções, enquanto caminhava. Confiei nessas palavras desde então55, tratei-as como um koan. Talvez seja por isso que me transformei num tipo tão parvo!

Foi por essa mesma altura que ouvi relatos de um monge Zen na província de Echigo que recebera a sanção do Dharma [*inka*] do mestre Ōbaku Egoku Dōmyō.56 Uma série de palestras sobre *O Olho dos Homens e dos Deuses* realizar-se-ia em breve no Eigan-ji, em Echigo. A aproveitar essa oportunidade, quando a primavera chegou, consegui que três outros monges me acompanhassem à cidade de Takada para assistir à reunião.

A primeira coisa que fiz ao chegar foi procurar o monge de quem ouvira falar. Tivemos uma longa discussão, que me deu a oportunidade de observar em pormenor a profundidade da sua compreensão. Percebi que ele não era o homem iluminado que diziam que era. Desapontado, escondi-me dentro de uma sala de santuário dedicada aos senhores da província, a jurar jejuar e concentrar-me obstinadamente na minha prática por um período de sete dias. Ninguém no templo sabia onde eu estava ou o que fazia, nem mesmo os monges com quem eu tinha vindo. Incapazes de me encontrar, assumiram que eu tinha partido secretamente para casa.

Por volta da meia-noite da sétima e última noite da minha prática, o rimbombar de um sino de um templo distante chegou-me aos ouvidos: subitamente, o meu corpo e a minha mente desprenderam-se por completo. Ergui-me limpo até do mais fino pó. Inundado de alegria, gritei com toda a força dos meus pulmões: "O velho Yen-t'ou está vivo e de boa saúde!"57

Os meus gritos trouxeram os meus companheiros a correr dos aposentos dos monges. Juntámos as mãos e eles partilharam comigo a alegria intensa do momento. Depois disso, contudo, tornei-me extremamente orgulhoso e arrogante. Todos os que encontrava pareciam-me meros torrões de terra.

Quinhentos monges tinham-se reunido para participar na reunião de palestras. Como o pavilhão de residência regular era pequeno no extremo, o pavilhão principal do vizinho templo Sōtō foi emprestado e colocado em uso como residência anexa. Fui nomeado monge sénior e colocado a cargo de um grupo de trinta homens que foi enviado do templo principal para ficar alojado no pavilhão. Entre eles encontravam-se sete ou oito dos meus camaradas. Um deles, um monge chamado Dan Zennin (mais tarde conhecido como Kyōsui Oshō, serviu como sacerdote residente do Rinzai-ji) que atuava como meu assistente58, veio a correr do templo principal num estado de grande excitação.

"Um novo monge extraordinário acaba de chegar", disse-nos ele. "Tem bem mais de um metro e oitenta de altura e tem um ar ameaçador no rosto. Plantou-se na entrada com um cajado gigantesco sob o braço. Ficou ali parado, direito e imóvel, como uma grande árvore seca, a pedir permissão para ficar nos sotaques rudes e estrondosos da região de Bandō.59 Posso dizer-vos que não é um monge comum. Não sei se é prudente deixar alguém assim ficar aqui."

Sinais indisfarçáveis de desaprovação surgiram também nos rostos dos outros monges. Pouco depois disso, Dan veio a correr novamente. "Tiveram uma discussão lá no templo principal", desabafou ele excitadamente. "Decidiram enviá-lo para aqui, para nós. Parece que pensam que isto é uma espécie de depósito para todos os seus desajustados e arruaceiros."60

Repreendi Dan: "Porque andas a correr de um lado para o outro a espalhar cosquilhice que apanhas? Estás a desviar os teus companheiros monges da sua prática! Porque não dás uma vista de olhos em *O Olho dos Homens e dos Deuses* e te preparas para a palestra?"

Nesse momento, Chō Jōza, o monge sénior do templo principal (a pessoa que eu tinha viajado até Echigo para conhecer), surgiu na residência anexa, a trazer o recém-chegado

com ele. Anunciou de forma séria e prestável: “Este novo monge é da província de Shinano. Ficará aqui convosco no anexo. Colocámo-lo no fundo da lista dos monges. Pedimos que lhe concedais o benefício da vossa orientação e lhe atribuais alguma tarefa, como varrer ou limpar.”

“Não compreendo porque o trouxe para aqui”, disse eu. “Já temos seis ou sete monges alojados aqui que são notórios por causarem distúrbios nos pavilhões de formação. Este edifício nem sequer é nosso. Pedimo-lo emprestado a um templo Sōtō. Não acha que seria melhor colocar aqui estudantes de mente séria? Esse tipo pode parecer-lhe bem-educado agora, mas quando descobrir como são os outros, as coisas vão azedar. É um monge vadio. Um verdadeiro arruaceiro.”

“Enviámo-lo para aqui porque pensámos que podíamos contar consigo para lidar com ele”, disse o monge principal.

“Nesse caso”, respondi, “temos de nos curvar à sua decisão. Mas ao primeiro sinal de qualquer comportamento irregular, ele volta diretamente para si. Estamos combinados?”

Ele deu a sua garantia incondicional de que não haveria objeção à minha condição. Isso resolveu as coisas e ele regressou ao templo principal.

No dia seguinte, a abertura da reunião de palestras decorreu sem problemas. Os sacerdotes seniores percorreram o Pavilhão dos Monges a dar os parabéns aos homens. Chō Jōza veio do templo principal para apresentar os seus cumprimentos também. Enquanto ali esteve, pegou num exemplar de *O Olho dos Homens e dos Deuses* que viu deitado ali perto. A folhear algumas páginas, apontou vários locais no texto e dirigiu perguntas a alguns dos monges em redor.

“Qual é a sua interpretação desta passagem?”, perguntou a um.

“E aqui? Como explica isto?”, perguntou a outro.

Quando terminou de os examinar desta forma, partiu. Depois de ele se ter ido embora, o novo monge disse: “Aquele era o monge sénior?”

“O que tens tu a ver com isso?”, respondi.

“Admito que o que ele disse mostrou alguma perceção”, respondeu o monge. “Mas a compreensão dele daquela passagem em particular não era certamente sólida.”

Desafiei-o a dizer ele próprio algo sobre algumas das passagens. Ele passou a explicá-las uma a uma, de uma forma que mostrava grande discernimento e clareza. O julgamento que os monges no pavilhão tinham formado do homem (que se veio a saber chamar Kaku; era estudante de um sacerdote chamado Shōju)61 sofreu uma mudança abrupta e radical. Sentavam-se agora num silêncio profundo, a tremer apreensivos. Alguns outros monges que andavam pelo pavilhão a distribuir livremente as suas visões e opiniões pessoais pareceram sofrer também de um ataque súbito de timidez. Não lhes vi as caras depois disso.

Para mim, ele foi como uma chuva fresca após uma longa seca. Senti-me como se tivesse encontrado um velho e fiel amigo da minha aldeia natal. A partir daí, passámos os nossos dias e noites a debater assuntos do Dharma. Não poderia ter desejado maior prazer.

A noite da palestra final chegou demasiado depressa e estava na hora de partirmos. Convidei Kaku para se encontrar comigo em privado para que eu lhe pudesse perguntar sobre o seu mestre.

“É um velho eremita chamado Etan Zōsu. Vive em Shōju-an, um ermitério em Iiyama”, disse-me ele.62

Desejei secretamente ir a Iiyama e apresentar os meus respeitos ao velho homem.

“Exatamente o que eu esperava que propusesse”, respondeu Kaku quando lhe perguntei o que pensava da ideia. “Se for, eu vou consigo.”

No dia seguinte, esperámos que o sino anunciasse o encerramento da reunião e, depois, escapámo-nos sem ser notados pelo portão do templo. Abrimos caminho a subir pela passagem no Monte Tomikura e, de lá, seguimos diretamente para Iiyama.

Shōju Rōjin

Quando chegámos ao ermitério de Shōju-an, recebi permissão para ser admitido como estudante e, depois, pendurei o meu cajado de viagem para ficar.

Certa vez, após ter exposto a minha compreensão ao mestre durante o *dokusan* [entrevista pessoal], ele disse-me: "O compromisso com o estudo do Zen deve ser genuíno. Como compreendes o koan sobre o Cão e a Natureza de Buda?"63

"Não há forma de deitar a mão ou o pé a isso", respondi.

Ele estendeu a mão abruptamente e agarrou-me o nariz. A dar-lhe um puxão firme com a mão, disse: "Deitaste-lhe uma mão bastante boa aí!"

Não consegui fazer um único movimento, nem para a frente nem para trás. Fui incapaz de cuspir uma única sílaba.

Aquele encontro deixou-me num estado muito perturbado. Estava totalmente frustrado e desmoralizado. Sentava-me de olhos vermelhos e miserável, com as bochechas a arder das lágrimas constantes.

O mestre teve piedade de mim e atribuiu-me alguns koans para trabalhar: *A Torre Memorial de Su-shan, O Búfalo de Água Passa através da Janela, A Morte de Nan-ch'üan, O Arbusto Florido de Nan-ch'üan, A Túnica de Cânhamo de Ching-chou, O Pau de Merda Seco de Yün-men*.64

"Quem passar por um destes merece plenamente ser chamado descendente de Budas e patriarcas", disse ele.

Uma grande onda de espírito ergueu-se dentro de mim, a enrijar a minha resolução. Mastiguei aqueles koans dia e noite. A atacá-los pela frente. A roê-los pelos lados. Mas não surgiu o mais pequeno vislumbre de compreensão. Em lágrimas e

desanimado, solucei um juramento: “Apelo aos reis do mal das dez direções e a todos os outros líderes da hoste celestial de demónios. Se ao fim de sete dias eu não conseguir perfurar um destes koans, vinde depressa e arrebatai-me a vida.”

Acendi algum incenso, fiz as minhas vénias e retomei a minha prática. Mantive-me nela sem parar sequer para um momento de sono. O mestre vinha e cuspia-me insultos. “Estás a fazer Zen no fundo de um buraco!”, ladrava ele.

Depois disse-me: “Poderias sair hoje e correr o mundo inteiro à procura de um verdadeiro mestre — alguém que pudesse reerguer a fortuna do Zen de ‘barreira fechada’ —, terias mais hipóteses de encontrar estrelas nos céus do meio-dia.”65

Tive as minhas dúvidas sobre isso. “Afinal de contas”, raciocinei, “há grandes mosteiros por todo o país que estão cheios de mestres célebres: são tão numerosos como o sésamo ou a semente de linho. Aquele velho no seu templo que mais parece um asilo velho e decrépito — e aquele orgulho absurdo dele! Mais vale ir-me embora daqui e ir para outro lado.”

De manhã cedo, no dia seguinte, ainda profundamente desalentado, peguei na minha tigela de mendicidade e fui para a aldeia abaixo do Castelo de Iiyama.

Estava totalmente absorvido no meu koan — nunca afastado dele por um instante. Tomei posição ao lado do portão de uma casa, com a tigela na mão, fixo numa espécie de transe. De dentro da casa, uma voz gritou: “Sai daí! Vai para outro lado!” Estava tão concentrado que nem sequer notei. Isto deve ter irritado a moradora, porque subitamente ela apareceu a brandir uma vassoura ao contrário nas mãos. Voou contra mim, a agitar os braços desgovernadamente, a malhar-me na cabeça como se estivesse determinada a esmigalhar-me os miolos. O meu chapéu de juncos ficou em farrapos. Fui derrubado e acabei de pernas para o ar no chão, totalmente inconsciente. Fiquei ali deitado como um homem morto.66

Os vizinhos, alarmados com o alvoroço, saíram das suas casas com ar de preocupação no rosto. “Oh, vejam só o que a velha maluca fez”, gritaram, e desapareceram rapidamente atrás de portas trancadas. Seguiu-se um silêncio profundo; nem um movimento ou sinal de vida em lado nenhum. Algumas pessoas que passavam por acaso aproximaram-se de mim em espanto. Agarraram-me e içaram-me até ficar direito.

“O que se passa?”, “O que aconteceu?”, exclamavam.

À medida que recobrava os sentidos e os meus olhos se abriam, descobri que os koans insolúveis e impenetráveis em que tinha estado a trabalhar — todas aquelas garras de gato venenosas — estavam agora completamente perfurados. Até às suas raízes. Tinham subitamente deixado de existir. Comecei a bater palmas e a dar gritos de alegria, a assustar as pessoas que se tinham reunido para me ajudar.

“Ele perdeu o juízo!”, “Um monge maluco!”, gritavam, a recuar de mim apreensivos. Depois deram meia-volta e fugiram, sem olhar para trás.

Levantei-me do chão, endireitei a túnica e fixei os restos do meu chapéu de volta na cabeça. Com um sorriso feliz no rosto, comecei, lenta e exultantemente, a fazer o meu caminho de regresso em direção a Narasawa e ao Shōju-an.67

Avistei um velho a fazer-me sinal. “Honrado sacerdote”, disse ele, a dirigir-se a mim, “aquela velha apagou-lhe mesmo as luzes, não foi?”

Sorri de leve, mas não proferi uma única palavra em resposta. Ele deu-me uma tigela de arroz para comer e encaminhou-me no meu caminho.

Cheguei ao portão do ermitério de Shōju com um largo sorriso no rosto. O mestre estava de pé na varanda. Deitou-me um único olhar e disse: “Algo de bom te aconteceu. Tenta contar-me.”

Caminhei até onde ele estava e passei a explicar com algum detalhe a realização que tinha experienciado. Ele pegou no seu leque e acariciou-me as costas com ele. “Espero sinceramente que vivas até à minha idade”, disse ele. “Deves resolver firmemente que nunca te darás por satisfeito com ganhos insignificantes. Agora deves dedicar os teus esforços à formação pós-*satori*. As pessoas que se mantêm satisfeitas com uma pequena realização nunca avançam além do estágio dos *Shravakas*. Quem quer que permaneça ignorante da prática que vem depois do *satori* acabará invariavelmente como um daqueles infelizes *Arhats* do Menor Veículo. As suas recompensas são magras, na verdade. Ora, prefiro que renasças no corpo sarnento e supurado de uma velha raposa do que te tornares um sacerdote dos Dois Veículos.”68

Por formação pós-*satori*, ele quer dizer seguir em frente após o teu primeiro *satori* e dedicar-te à prática contínua — e, quando essa prática der frutos, continuar ainda mais além. À medida que continuas a avançar, chegarás a algumas barreiras finais e difíceis.69

O que é exigido é simplesmente “uma devoção contínua e incessante à prática oculta, uma aplicação escrupulosa — essa é a essência dentro da essência.”70 Os bandos de adeptos do Zen do Não-nascido com quem nos cruzamos hoje em dia, sentados como cepos de árvores secas a “iluminarem-se silenciosamente” a si próprios, são um lote ainda pior do que aquelas odiosas e supuradas velhas raposas.

“O que é a ‘prática oculta e a aplicação escrupulosa’?”, perguntou alguém.

Não significa certamente fugir para uma montanha qualquer e sentar-se como um bloco de madeira sobre uma rocha ou debaixo de uma árvore a “iluminar-se silenciosamente” a si próprio. Significa mergulhar totalmente na sua prática em todos os momentos e em todas as suas atividades diárias — a caminhar, a estar de pé, a sentar-se ou a deitar-se. Daí que se diga que a

prática concentrada na atividade é cem, mil, até um milhão de vezes superior à prática feita num estado de inatividade.71

Ao alcançar o *satori*, se continuar a dedicar-se à sua prática com obstinação, a extrair as presas e garras venenosas da caverna do Dharma, a rasgar em pedaços os talismãs viciosos e que roubam a vida72, a esquadrinhar textos de todos os tipos, tanto budistas como não budistas, a acumular uma grande reserva de riqueza do Dharma, a impulsionar a roda dos Quatro Votos Universais, a empenhar-se em beneficiar e salvar todos os seres sencientes enquanto se esforça cada minuto da sua vida por praticar a grande dádiva do Dharma, e não tendo nada — nada — a ver com a fama ou o lucro sob qualquer forma ou feitio — será então um verdadeiro e legítimo descendente dos patriarcas do Buda. É uma recompensa maior do que ganhar o renascimento como ser humano ou como deus.

"E quanto ao ditado de que a fortuna mundana é uma maldição nos três períodos?"73

Grandes números de homens e mulheres procuram um renascimento vantajoso na próxima vida, a querer alcançar o estado de Buda, a querer nascer na Terra Pura. Observam estritamente uma vida de pureza. Defendem os preceitos à letra. Recitam e copiam sutras vezes sem conta. Celebram ofícios para os Budas, estendem a caridade ao sacerdócio, a adorá-los com profundas vénias de reverência. Fazem peregrinações a centros religiosos por todo o país: a Chichibu em Bandō, a Shikoku no oeste do Japão, a Nara e ao Monte Kōya. As pessoas realizam boas obras aos milhares, a valerem-se de todas as artes secretas conhecidas pelo homem — e, no entanto, enquanto não alcançarem o Caminho através da experiência do *kenshō* e de ouvir o som da mão única74, continuam a não estar perto do estado de Buda: nunca chegarão sequer a vislumbrar la Terra Pura. O que o mundo considera bom e benéfico é uma ruína nos três períodos.

Como será a sua presente existência? Ao suportar provações intermináveis e ao realizar incontáveis boas ações, poderá ter a certeza de renascer na sua próxima existência como um príncipe, um general galante, um senhor poderoso, talvez o chefe de alguma família ilustre. Terá então riquezas e uma posição para usar à vontade. O poder na ponta dos dedos. Sem dúvida que exultará com toda essa riqueza e poder. Nesta nova existência, os acontecimentos da sua vida anterior serão totalmente esquecidos. Todos aqueles atos inumeráveis de bondade realizados na sua vida antiga terão desaparecido como gotas de orvalho ao sol. Reunirá um sortido de belas mulheres para suas esposas, concubinas núbeis para abraçar. Criados e vassalos às suas ordens em números que nem sequer conseguirá contar. Haverá belas saias roxas para a esposa Chang. Meias de gaze preciosa para a concubina Li. Não sendo os cofres do seu próprio tesouro iguais a tais extravagâncias, cobiçará a propriedade alheia, entregar-se-á à pilhagem por atacado, a espremer o povo até o deixar seco, a moer os pobres até os reduzir a pó. Estes atos de opressão causarão aos seus súbditos um sofrimento indizível.

A empilhar más ações umas em cima das outras em tal abundância, dirigir-se-á sem dúvida diretamente para os destinos malignos quando morrer. Cairá num dos três caminhos do mal, onde uma ronda interminável de tormento e sofrimento o aguarda, ou nascerá num dos oito reinos difíceis.75 Perante isto, poderia alguém negar que a fortuna mundana é uma maldição nos três períodos?

Um monge que estava por perto disse: “Mas certamente que a fortuna mundana é apenas um problema para os leigos. Não se aplicaria uma vez que se entra no sacerdócio.”

De facto, aplica-se, respondi. Aplica-se, mas esse é um assunto em que hesito entrar aqui. Envolveria contar histórias sobre outros sacerdotes.

“Então, como pode um sacerdote evitar o mal causado pela fortuna mundana?”, perguntou ele.

Para começar, disse eu, ele deve alcançar o *kenshō* — ver a sua própria natureza — e alcançar o Caminho. Se ele quer ver a sua natureza, deve primeiro “ouvir o som da mão única”. E mesmo quando o ouvir, não deve ficar satisfeito. A seguir, deve “pôr fim a todos os sons”76 e, depois, deve passar, um por um, todos os outros koans insolúveis e impenetráveis. Mesmo assim, permanece uma barreira final e difícil.

“But após o *kenshō* ser alcançado e de se ter entrado no caminho da iluminação”, disse ele, “certamente que não há mal nenhum a obstruir-nos então?”

De facto, há! Existe se o criar. Se não o criar, não existe. Mas tais distinções podem esperar até depois de ter alcançado o Caminho. Poderá colocar tais questões a si próprio nessa altura — não será demasiado tarde.

De particular importância são os três tipos de sucessão.77 Essa é uma distinção de que deve estar ciente.

“Poderia falar-me sobre eles?”, perguntou ele.

Um dos antigos disse que um homem superior sucede ao seu inimigo, um homem de capacidade média sucede ao seu benfeitor e um homem inferior sucede a uma figura de autoridade.

O “inimigo” é aquele cujas repreensões rigorosas e punhos cortantes lhe roubam o coração, o fígado e todos os outros órgãos vitais. O que é ele se não o seu inimigo?

O benfeitor e a figura de autoridade não necessitam de comentários especiais. Mesmo aqui entre os estudantes sob o meu próprio malhete, encontra-se uma grande quantidade dos tipos médios e inferiores. A culpa é minha. É a minha falha, a minha transgressão, não a deles. Se eu tivesse a força para os impulsionar, não pense que se submeteriam docilmente a ser médios ou inferiores. Há alguns que sucederão aos seus

benfeitores porque os mestres que os criaram e educaram lhes dirão para o fazerem, e eles serão incapazes de recusar.

Tome o meu próprio caso. Um dia, quando estava em Iiyama com o velho Shōju, ele chamou-me. "Sei que este ermitério de montanha é um lugar muito pobre", disse ele. "Mas no futuro, quando eu tiver partido na minha peregrinação final, quero que venhas viver o resto dos teus dias aqui."

"Tendes a sorte de já ter um monge sénior como Kaku", respondi.

A sua resposta a isto foi: "Não posso depender dele."

Na altura, o significado desta observação escapou-me. Pareceu-me uma coisa estranha de se dizer. Não demasiados anos depois disso, quando Kaku faleceu subitamente, percebi pela primeira vez a tremenda penetração do olho do velho Shōju.78 É uma pena não ter sucedido ao meu inimigo e não me ter tornado num homem superior!

A Mente de Iluminação

O que deve ser valorizado acima de tudo o resto é a prática que vem depois de se alcançar o *satori*. O que é essa prática? É a prática que coloca a Mente de Iluminação em primeiro e primeiríssimo lugar.

Há muitos anos, a grande divindade do Santuário de Kasuga apareceu a Gedatsu Shōnin de Kasagi.79 "Desde o tempo do Buda Kuruson", disse-lhe ele, "todo o sacerdote sábio e eminente a quem faltou a Mente de Iluminação caiu, sem exceção, nos caminhos do mal."

Durante anos, estas palavras pesaram na minha mente, a perturbar-me grandemente. Não conseguia compreender. Não era um crânio rapado e uma túnica de monge a Mente de Iluminação? Não era recitar sutras, mantras e dharanis a Mente de Iluminação? Para não mencionar todos aqueles sacerdotes sábios e eminentes ao longo do passado: a ideia de que a tais homens pudesse ter faltado a Mente de Iluminação parecia-me incompreensível. No

entanto, ali estava uma declaração sagrada dos augustos lábios da grande divindade de Kasuga. Certamente que não podia ser descartada de ânimo leve.

Comecei a ter estas dúvidas pela primeira vez quando tinha vinte e cinco anos. Permaneceram comigo até ao meu quadragésimo primeiro ano, quando finalmente penetrei no cerne desta grande questão. Súbita e inesperadamente, vi-o — era tão claro como se estivesse ali mesmo na palma da minha mão. O que é a Mente de Iluminação? É, percebi, uma questão de fazer o bem — beneficiar os outros ao dar-lhes a dádiva do ensinamento do Dharma.

Jurei que, a partir desse momento, impulsionaria a roda dos Quatro Grandes Votos Universais. Agora tenho mais de oitenta anos de idade, mas nunca fui negligente no meu esforço para cumprir esse juramento. Vou aonde quer que me peçam. Cinquenta, cem léguas — não me afeta minimamente. Faço tudo o que me é humanamente possível para transmitir o Dharma às pessoas. Como é estranho que em lado nenhum dos ensinamentos budistas ou nos registos dos patriarcas Zen eu tenha visto qualquer clarificação da Mente de Iluminação. Quão afortunado foi para mim que a grande divindade de Kasuga, num oráculo de poucas e curtas frases, tenha conseguido de forma tão maravilhosa transcender todos os sutras e comentários. A minha alegria não poderia ter sido maior.

Agora, sem olhar a quaisquer deslizes que o meu pincel de escrita possa dar, limitando-me a anotar o essencial da história de Gedatsu Shōnin. Servirá talvez como uma pequena dádiva do Dharma nascida da Mente de Iluminação.

Há muitos anos, quando Myōe Shōnin se encontrava em Toganōō em recolhimento do mundo80 e Gedatsu Shōnin residia no seu templo no Monte Kasagi, os dois homens visitavam o Santuário de Kasuga em Nara de tempos a tempos para realizar ofícios em benefício da divindade de Kasuga. Quando Myōe

vinha ao santuário, a divindade abria as portas do santuário interior do templo e envolvia-o num discurso puro e espiritual que se estendia por todos os sutras e comentários budistas.

Quando Gedatsu surgia, as portas abriam-se para ele também, mas a divindade estava de costas voltadas e não envolvia Gedatsu em diálogo espiritual. Gedatsu ficava triste, mas ao mesmo tempo baralhado. “Haverá alguma diferença entre o meu saber ou a minha prática religiosa e os de Myōe?”, perguntou ele. “Ao passo que vos dignais a falar com Myōe sempre que ele vem, virais-me as costas. O que significa isto? Não vai contra o voto que vós próprio fizestes — de estender os vossos benefícios universalmente e salvar todos os seres?”

A divindade dirigiu-se a Gedatsu numa voz alta e nobre de grande sublimidade. “É por causa das tuas realizações no saber que és capaz de ver as minhas costas. A tua falta da Mente de Iluminação tem sido um desapontamento constante para mim”, disse ele. Depois, voltou a subir aos céus.

Gedatsu, triste e desalentado, levantou-se e deixou o santuário. De volta a casa, no seu quarto em Kasagi, continuou a ler pela noite dentro, a erguer uma lâmpada para ter luz, até que todos os outros tivessem recolhido. Estava sozinho, rodeado de quietude total. De repente, o silêncio foi quebrado por sons de um grande alvoroço fora do quarto. A reunir a sua coragem, Gedatsu aproximou-se da janela, com o corpo rígido de medo. Fez um pequeno buraco na janela de papel com o dedo e espreitou para a escuridão.

Aparições aterradoras, formas de espectros com cabeças de boi e rostos de cavalo, moviam-se em confusão, a morder, a investir e a agarrar-se loucamente uns aos outros numa fúria selvagem de excitação. Era como uma cena de agonia e sofrimento do reino dos demónios combatentes.

Todo o corpo de Gedatsu estremeceu incontrolavelmente de medo; arrepios frios subiam e desciam pela sua espinha; o seu

cabelo ficou em pé. Notou então que um monge idoso estava ao seu lado num transe solene. Falou-lhe através de lábios trémulos: "O que são aquelas criaturas monstruosas lá fora?"

O velho monge falou: "Esses seres depravados e diabólicos? Ah! Podes ter a certeza de que não tramam nada de bom. É uma transgressão grave até falar sobre eles. Mas já que perguntaste, não há remédio. Tenho de te contar a sua história.

"Esses seres foram todos outrora sacerdotes sábios e célebres que viveram após o tempo do Buda Kuruson. Porque não possuíam a Mente de Iluminação, caíram nos caminhos do mal. São todos perfeitamente bem conhecidos, mas seria um erro terrível da minha parte dizer-te quem são.

"Uma pessoa pode praticar arduamente, praticar assiduamente e manter-se nisso mesmo até que o Buda Maitreya venha à terra, num futuro distante. Pode alcançar a grande iluminação, adquirir vastas reservas de conhecimento e sabedoria de modo a superar incontáveis milhões dos seus companheiros de busca. E, no entanto, apesar de tudo isso, se não conseguir cruzar-se com um mestre de mente clara, nunca chegará a aprender sobre a prática pós-*satori* — e muito menos descobrirá a preciosa Mente de Iluminação.

"Esses demónios estão sempre ali, tanto de dia como de noite, a aguardar a sua hora, a procurar a sua oportunidade. Pois tencionam ter-te ali com eles. Mesmo para esses demónios, não será tarefa fácil fazer de ti um dos seus. Porque, no passado, mostraste de tempos a tempos faíscas de simpatia e compaixão ao oferecer orientação religiosa a estudantes mais jovens. Espero, contudo, que te possas ver arrastado para o meio deles de qualquer forma, dentro de não muito tempo."

"De onde sois, bom sacerdote?", perguntou Gedatsu. "Não vos vi aqui antes."

"Vivo aqui perto", respondeu ele, "junto aos campos de Kasuga. Vim por tua causa. Mas não seria aconselhável

permanecer aqui muito mais tempo. Quando o amanhecer chegar, seria impróprio ser visto a falar contigo desta maneira. Despeço-me de ti agora."

Com isto, montou numa nuvem branca e voou na direção de Kasuga, a deixar Gedatsu cheio de um sentimento infinito de gratidão.

Por essa altura, vários dos monges de quem me tinha separado lá no Eigan-ji apareceram em Iiyama à minha procura. Queriam que regressasse a casa com eles para Shōin-ji. Se me recusasse a ir, disseram eles, permaneceriam em Iiyama comigo. Enquanto debatia o que fazer, incapaz de chegar a uma decisão, chegou uma carta de casa a informar-me de que Nyoka Rōshi tinha adoecido e se encontrava confinado à cama. Fiquei muito consternado e entristecido com a notícia e decidi partir para casa sem demora. Os três monges, que tinham estado à espera que eu tomasse uma decisão, ficaram encantados ao saber que eu ia regressar e começaram ansiosamente a preparar as suas trouxas de viagem para a jornada.

Três ou quatro leigos, homens com quem tinha formado uma estreita camaradagem nos longos meses em que tínhamos estado a praticar juntos, vieram despedir-se de nós. Vinham acompanhados pelo próprio Shōju Rōshi. Caminharam connosco durante um par de léguas até chegarmos às faldas das altas montanhas. Ali o trilho começava a subir, a tornar-se íngreme e acidentado, a impossibilitar o velho Rōshi de ir mais longe. Trocámos palavras de incentivo e estávamos prestes a separar-nos quando o mestre me agarrou a mão na sua e, a falar em voz baixa, disse-me afetuosamente: "Se continuares a tua prática e passares a produzir homens como tu, pagarás em plena medida a dívida profunda que deves aos Budas e patriarcas. Embora deixes este lugar e vás cuidar do teu mestre doente, não deves cessar os teus esforços e dar-te por satisfeito com uma pequena realização. Deves agora concentrar-te assiduamente na tua formação pós-

satori. Afasta toda e qualquer ligação com o pó do mundo, por mais ligeira que possa parecer. Jura nunca lhe dar a menor importância. Se tiveres oportunidade, volta a visitar o meu pequeno ermitério um dia."

Tinha terminado de falar e desaparecera, mas eu continuava curvado em reverência, com a testa premida contra a terra. À medida que começava a subir o sinuoso caminho de montanha que me afastava dele, os meus olhos estavam cheios de lágrimas.

Epílogo

Isto traz-me ao encerramento do primeiro capítulo. Há ainda mais para vir, contudo. Outro lote de versos que falta escrever. Vou limitar-me a lançar as palavras à medida que me vierem à cabeça e nem sequer lhes darei um segundo olhar.

No inverno, a treze do décimo segundo mês (o dia da limpeza de fim de ano da casa), no segundo ano de Meiwa [1765]81, fui levado pelas circunstâncias a compor esta longa fieira de versos desajeitados. Descubro agora que tenho três capítulos completos desta matéria. Comecei a escrever no décimo terceiro dia do décimo segundo mês.

Pousei o meu pincel no dia vinte e cinco, durante o período atarefado mesmo antes do fim do ano. Nesse curto espaço de treze dias, gatafunhei todas estas palavras ociosas. O primeiro livro estende-se por setenta e duas páginas de manuscrito, o segundo por sessenta e uma e o último, vejo, chega às cinquenta páginas. Um somatório de 179 folhas de papel; mais de 2.500 versos; 18.000 caracteres chineses. Nem uma palavra ou frase dele se eleva acima do débil e reles.

Mau como é, é, não obstante, uma dádiva do Dharma que tem origem na Mente de Iluminação. Diz-se que mesmo um homem superior cometerá um erro se usar mil palavras, e mesmo um homem inferior poderá dizer uma coisa boa se usar mil palavras.82 Aqui estou eu com 18.000 palavras! Em tudo isto (ai de mim!), haverá sequer uma coisa boa?

Sinto-me envergonhado de mim próprio. Aqui estou eu, com oitenta e um anos de idade, com uma mente que esqueceu cada palavra que alguma vez conheceu. Há dois jovens monges que me assistem. Antes de colocar o pincel no papel, tenho de lhes perguntar como se escreve cada caractere. Se houver algo de errado com a forma como os escrevi, o dedo da desonra deve ser apontado a eles. Este velho monge não aceita uma única migalha da culpa para si próprio.

Apenas lamento que nestes dias derradeiros e inferiores, em que o Dharma está em rápido declínio, os homens de verdadeira compreensão sejam tão raros. Pode correr o mundo inteiro sem se cruzar com um único. Nada senão cabeças-de-vento por onde quer que se vá, homens que não saberiam distinguir a diferença entre uma pedra e um jade precioso. Sei o que as pessoas dessa laia dirão quando puserem os olhos nisto: "Pfff! Nem sequer vale a pena inclinar-me para o apanhar."

Segurei ao longo de todas estas páginas as fealdades da minha casa para os outros verem, embora nem uma única palavra disto pudesse possivelmente fazer um pingo de bem a quem quer que fosse. Poder-se-ia barrar o manuscrito com arroz doce e macio e deixá-lo ao desabrigo sob as árvores por mil dias: nem um corvo lhe daria um segundo olhar. Descartá-lo-ia de imediato. Insultá-lo-ia como refugo verbal imundo, parti-lo-ia com o bico, espalharia as páginas pelo chão, dar-lhes-ia um último cuspo desdenhoso e levantaria voo.

Ainda assim, não ficarei ressentido se as pessoas não mostrarem interesse por isto. Se houver sequer um único buscador

superior, alguém que tenha rompido a barreira, e ele por acaso deitar um relance a estas linhas, sentir-se-á como alguém que se cruzou com um velho amigo numa terra distante. Passo humilde e respeitosamente esta obra a esse patrício das profundezas secretas. Que possas penetrar nos matagais sem fim da floresta de espinhos e sarças!

Terminei de escrever esta cópia limpa do primeiro volume no décimo quinto dia do primeiro mês, no terceiro ano de Meiwa [1766].

2. Prática Pós-satori

DOENÇA DO ZEN

Muita verdura na minha cozinha, mas a lâmina de cortar não corta; A alimentar o fogão do templo com folhas de outono, as tenazes do fogo andam atarefadas.1

Após nos termos despedido de Shōju, os meus companheiros e eu seguimos em frente e, durante vários dias, atravessámos extensões difíceis de terreno acidentado onde o trilho serpenteava ao longo de desfiladeiros de montanhas imponentes. Após uma longa e árdua jornada, cruzámos finalmente a fronteira para a nossa província natal. Dirigi-me diretamente para o leito de doente de Nyoka Rōshi e comecei a prestar assistência às suas necessidades.

Mesmo enquanto cuidava dele, cumpri fielmente a injunção que Shōju me dera quando nos separámos no sopé das montanhas. Nunca por um momento fui negligente. Regularmente e sem falhar, sentava-me para oito varas de incenso de *zazen* cada noite.2

Enquanto cruzava a região montanhosa das províncias de Echigo e Shinano na viagem de regresso, e a avançar pelo sul de Suruga, experienciei *satoris* tanto grandes como pequenos, em números que nem sequer conseguia contar. Infelizmente, pouco tempo depois disso, o fogo do coração, sem eu me dar conta,

começou a subir vertiginosamente, a oprimir-me os pulmões e a secar-lhes os fluidos essenciais. Antes que desse por isso, tinha desenvolvido um distúrbio cardíaco incurável.

Passei a andar de um lado para o outro cabisbaixo, num estado sombrio e melancólico. Estava sempre nervoso e assustado, fraco e tímido de mente e de corpo. A pele sob os meus braços estava constantemente molhada de suor. Considerava impossível concentrar-me no que fazia. Procurava locais escuros onde pudesse ir para estar sozinho e limitava-me a sentar-me ali, imóvel como um homem morto. Nem a acupuntura, nem a moxabustão, nem as poções médicas me trouxeram qualquer alívio.3

Tinha vergonha de regressar e mostrar a minha cara em casa de Shōju no meu estado presente. Queria correr o país e procurar um mestre sábio que pudesse ser capaz de oferecer alguma cura para a minha condição. Mas não podia deixar o leito de doente do mestre, mesmo por um curto espaço de tempo. Tentei rezar aos deuses e aos Budas, mas isso também não fez qualquer bem.

Enquanto queimava os miolos a tentar arranjar uma forma de sair do meu apuro, aconteceu uma coisa maravilhosa. Um irmão meu mais novo — um monge chamado Hatsu (que mais tarde se tornou Setten Oshō e residiu no Ryōun-ji) — ouviu por acaso falar da doença de Nyoka Rōshi.4 Fez a longa viagem desde a região de Kantō e pediu para assumir a tarefa de cuidar do mestre.

Inundado de alegria com esta reviravolta inesperada da fortuna, recebi o consentimento do mestre para partir, juntei quietamente os meus pertences numa trouxa de viagem e deixei o templo. O meu destino era a cidade de Yamada, na província de Ise. O meu pretexto para ir era uma reunião de palestras sobre o *Registo de Hsi-keng* a ser dada por Jōsan Oshō.5

A viajar com *A Esporar os Estudantes através das Barreiras Zen* como meu companheiro constante, parei várias vezes para visitar mestres Zen notáveis ao longo do caminho. Falava-lhes do

problema que estava a ter e pedia-lhes ajuda, mas todos diziam a mesma coisa: eu sofria da "doença do Zen" e não havia nada que pudessem fazer por mim. A última paragem que fiz foi para ver o velho Egoku Oshō na província de Izumi.6

"Tentar curar a doença do Zen", disse-me ele, "apenas a torna pior. Encontra o local mais calmo e isolado que conseguires. Fixa-te lá [e faz zazen] com a intenção de definhares juntamente com as plantas e árvores da montanha. Não deves passar o resto da tua vida a correr por todo o país à procura de alguém que te ajude."

Peregrinação Pós-satori

Apesar do conselho de Egoku, porque queria estar suficientemente perto para ter entrevistas ocasionais com ele, dirigi-me para o Inryō-ji, um templo Sōtō na vizinha Shinoda, e fiquei alojado por uns tempos no seu Pavilhão Zen.7 Havia nessa altura mais de cinquenta homens residentes no pavilhão. O lugar ao lado do meu era ocupado por um monge chamado Jukaku Jōza. Jukaku era um monge superior que tinha uma aspiração genuína pelo Caminho. Descobrimos que as nossas mentes estavam em completo acordo. Senti-me como se nos conhecêssemos há muitos anos.

Numa ocasião, os dois entregámo-nos a uma sessão de prática privada. Comprometemo-nos a continuá-la durante sete dias e sete noites. Sem dormir. Sem deitar. Cortámos uma secção de bambu com cerca de um metro e moldámo-la num *shippei* improvisado. Sentámo-nos frente a frente com o *shippei* colocado no chão entre nós. Concordámos que, se um de nós visse as pálpebras do outro caírem, mesmo que por uma fração de segundo, agarraria no bastão e aplicar-lhe-ia uma pancada entre os olhos. Durante sete dias, sentámo-nos direitos como varas, com os dentes firmemente cerrados em silêncio total. Nem sequer uma pestana estremeceu. Até ao final da sétima noite, nenhum de nós teve ocasião de estender a mão para aquele porrete.

Uma noite, um nevão pesado cobriu a zona. O baque surdo e abafado da neve a cair dos ramos das árvores criava uma sensação de quietude e pureza extraordinárias. Fiz uma tentativa de poema para descrever a alegria que senti:

Quem me dera que pudesses ouvir o som da neve a cair tarde na noite das árvores do velho templo em Shinoda!8

Por essa altura, o abade do Inryō-ji chamou-me à parte e disse-me que desejava que eu ficasse no templo como seu sucessor. As propriedades do templo incluíam alguns campos muito ricos e produtivos, a tornar possível prover ao sustento de quarenta ou até cinquenta monges visitantes nos retiros anuais de verão.9 O que estava em primeiro plano na minha mente na altura era uma viagem a Hyūga, em Kyushu, para visitar Kogetsu Rōshi10, pelo que achei difícil chegar a uma decisão final. Pouco depois, obtive permissão para deixar o templo e parti sozinho rumo a Quioto. Jukaku escapou-se da assembleia, caminhou ao meu lado durante várias léguas e depois voltou para trás.

Fui logo surpreendido por uma violenta tempestade de chuva. A água caía em bicas, a transformar a estrada num lamaçal espesso que me sugava os tornozelos enquanto caminhava. Mas segui em frente por entre a névoa e a chuva fustigante, alheio a tudo, a trautear enquanto ia.

De repente, dei por mim a penetrar num verso em que tinha estado a trabalhar, do Mestre Ta-hui: “Folhas de lótus, discos perfeitos, mais redondos do que espelhos; Castanhas-de-água, bicos de agulha, mais afiados do que furas-folhas.”11 Foi como ver subitamente um sol brilhante a arder no mais profundo da noite. Inundado de alegria, tropecei, cambaleei e caí de cabeça na lama. A minha túnica ficou encharcada, mas a minha única reflexão foi: “O que é uma túnica enlameada, comparada com a alegria extraordinária que sinto agora?” Rolei de costas e fiquei ali deitado, imóvel, submerso no lodo.

Alguns outros viajantes que passavam por ali correram e olharam espantados e alarmados para a figura deitada como morta na lama. Mãos agarraram-me e ampararam-me até ficar direito. "Estará inconsciente?", gritaram. "Estará morto?", perguntou alguém.

Quando recobrei os sentidos, comecei a bater palmas de contentamento e a soltar grandes gargalhadas. Os meus salvadores começaram a afastar-se de mim com sorrisos duvidosos no rosto. Depois debandaram e fugiram, a gritar: "Monge maluco! Monge maluco!" (Foi uma repetição dos acontecimentos que tinham tido lugar uns anos antes em Iiyama.) Tinha acabado de experienciar um daqueles dezoito *satoris* que mencionei antes.12

Retomei a minha jornada, a caminhar de forma leve pela estrada com um sorriso feliz no rosto. Estava rebocado de lama dos pés à cabeça, mas tão contente que dava por mim a rir e a chorar ao mesmo tempo. Embora sem pressa de chegar ao meu destino, antes que desse por isso, estava a caminhar pelas ruas da capital.

"Aqueles que se encontram hão de separar-se; aqueles que se separam hão de encontrar-se de novo" — fiel a essa regra familiar da vida humana, cruzei-me agora com três ou quatro velhos camaradas recém-regressados de uma visita ao templo de Kogetsu em Hyūga. Juntámos as mãos num cumprimento alegre. Quando lhes perguntei como tinham achado Hyūga, foram unânimes no seu endosso ao mestre.

"Kogetsu é o tipo de mestre que surge no mundo uma vez em cada quinhentos anos", exclamaram. "É como a flor de Udumbara, que só floresce de três em três mil anos. É especialmente lamentável que ainda não tenhas ido vê-lo, irmão sénior."13

Outro monge que por acaso estava sentado ali perto interrompeu para dizer: "Bem, eu não sei muito sobre flores de Udumbara, mas há um velho sacerdote na província de Wakasa

chamado Tetsudō.14 Vive no Enshō-ji, perto de Obama, e foi assistente durante muitos anos de Sekiin Rōshi, que foi herdeiro direto do Dharma do Mestre Nacional Gudō. Tetsudō é um grande sacerdote: a sua devoção forte e inabalável ao Caminho não tem igual. Pessoas de todas as condições e quadrantes da vida vêm de longe e de perto para lhe prestar homenagem. A confiança que depositam nele, a sua veneração por ele, é grande, na verdade."

Quando ele terminou de falar, a minha excitação tinha subido a um tom considerável. Não havia dúvidas sobre isso. Tetsudō, o sacerdote que ele descrevia, era tio no Dharma de Shōju Rōshi de Iiyama! Quaisquer planos que tivesse para ir para outras paragens teriam de ser postos de lado por enquanto.

Sem saber se o caminho do Dharma seria longe ou perto, a minha mente moveu-se agora pelas ruelas estreitas rumo a Wakasa. O coração do homem, como um vale negro, pode com polimento transformar-se num riacho de um branco puro. Assim, tão indefeso e desamparado como um frágil barco de folha de bambu, a flutuar, a afundar-se, derivei ansiosamente mais e mais até que finalmente alcancei as praias estreitas de Obama.15

O Enshō-ji não ficava onde eu pensava, pelo que me vi obrigado a continuar, a pedir indicações à medida que ia, até que finalmente me encontrei diante dos portões do velho templo na aldeia de Ozaki. Na sequência de uma entrevista com Tetsudō Rōjin, pendurei o meu cajado de viagem para ficar. Durante o curto espaço de tempo em que estive ali, servi como assistente de Tetsudō.

Enquanto continuava a moer o conselho que Egoku Rōshi me dera sobre procurar um local isolado onde me pudesse dedicar quietamente à prática, lembrei-me por acaso de uma cabana de palha situada nas profundezas da região montanhosa perto de Sugeya, na província de Mino. Quando o retiro de verão terminou, obtive a permissão de Tetsudō para partir, apertei as

correias da minha trouxa de viagem e parti rumo a Mino. Mais uma vez, com passos atribulados, caminhei pelas estradas de Ōmi. Sem possuir um raio de esperança, a engolir algumas lágrimas amargas, entrei na província de Mino e depois esgueirei-me até Sugeya, nas profundezas das montanhas de Horado.

Estando incerto sobre a localização exata do ermitério, indaguei pelas redondezas, apenas para descobrir, para meu profundo desapontamento, que após a morte do velho monge que ali residira, o edifício tinha caído em ruína. Nada restava agora, apenas um campo de trigo ondulante.

Agora estava mesmo sem saber o que fazer ou para onde me voltar. Em última análise, decidi ir e parar residência no Pavilhão dos Monges do Reishō-in, em Iwasaki. Havia um grande contingente de mais de vinte monges em formação na altura. Triste é dizê-lo, contudo, estavam todos a seguir os métodos secos e sem vida do "Zen do Não-nascido" que se tinha apoderado de tal forma da mente das pessoas nos tempos recentes. À exceção das suas refeições matinais e do meio-dia, nas quais todos faziam um trabalho admirável, tanto os monges velhos como os jovens passavam os dias sentados como cepos em fileiras longas e desfalecidas, a cabecear como remadores. À noite, esperavam de orelha em pé, a escutar o sino para anunciar o fim do período de recolhimento sentado. Depois, alinhavam os travesseiros em longas filas e deitavam-se para dormir. Enquanto faziam isto, cantavam alto uns para os outros: "Grande felicidade e paz. Grande felicidade e paz."16

Eu sozinho despertei um espírito indomável de grande resolução, a jurar que não me deitaria nem para descansar. Nunca uma única vez me permiti adormecer. Consigo ver agora, a olhar para trás, que aqueles coros noturnos de "Grande felicidade e paz" funcionaram com excelente vantagem, ao aumentarem a minha determinação em abdicar de todo o sono ou descanso.

Certa vez, ouvi um pequeno grupo de monges a discutir sobre mim em vozes abafadas: “É uma pena o que se passa com ele. O grande labrego ignorante. Continua sem saber a primeira coisa sobre o grande veículo e o segredo da grande felicidade e paz que se encontram no Não-nascido. É por isso que parece sempre tão preocupado e angustiado. Não se pode deixar de sentir pena dele.”

Um dia, quando me encontrava nos aposentos do abade, abordei o assunto com ele: “Tenho observado como os homens no Pavilhão dos Monges parecem fazer do sono e do sentar como ‘árvore seca’ a sua preocupação mais urgente. Certamente que se dirigem para um renascimento extremamente lúgubre quando morrerem — o Inferno da Corda Negra ou o Inferno do Esmagador de Montanhas. Quando isso acontecer, não acha que vão nutrir um ressentimento amargo contra si?”17

Ele disse-me que tudo aquilo era da minha parte “intromissão indesejada”: meter o nariz nos assuntos alheios desviar-me-ia da minha própria prática, e eu deveria parar com isso.

“Mestre, o vosso próprio olho foi aberto ao fazer o que eles fazem?”, perguntei.

“Também não te deves preocupar com o meu olho”, disse ele.

“Mas vós sois um exemplo para mim, um modelo para observar e seguir”, respondi. “Como posso fazer isso a menos que me preocupe com o vosso olho?”

“No passado”, disse ele, “costumava acreditar que chegaria o momento em que haveria uma grande rutura. Suportei muita coisa, muita prática difícil, a tentar alcançá-la.”

“Então porque”, respondi, “não aceita que os seus alunos possam também alcançar tal rutura a dada altura e não os faz suportar austeridades que lhes possam abrir os olhos? Se os deixar entregues a si próprios, a permitir-lhes continuar como estão, está claro que nunca abrirão os olhos enquanto viverem. Se morrerem nesse estado, cairão certamente no Inferno da Corda Negra. Vão com toda a certeza ressentir-se de si nessa altura.”

“Devias estar concentrado no teu próprio olho. Isso é tudo com que te deves preocupar”, disse ele. “Esquece os olhos das outras pessoas.”

“O meu olho?”, respondi. “Quanto a isso, poderia pegar em cem malhetes de partir pedra, malhar e espancar dia e noite, sem nunca os pousar, que ainda assim não conseguiria arranhar a sua superfície exterior.”18

O mestre esboçou um leve sorriso e abandonou a discussão.

O Retiro Solitário do Mestre Nacional Musō

Havia outro velho sacerdote a viver por aquelas bandas que dava pelo nome de Tarumaru Sokai.19 Mais um membro de ideias inacabadas e cabeça baralhada da tribo do Não-nascido. Um dia, apareceu pelo templo e deu a seguinte palestra do Dharma à irmandade:

Anos atrás, o Mestre Nacional Musō decidiu passar o retiro de verão sozinho numa cabana de montanha para se dedicar a um regime de prática de rigorosa austeridade.20 Subiu as encostas do Monte Kentoku, na província de Kai, de mãos vazias à exceção de um único espeto de dióspiros secos, e parou residência na minúscula cabana. Comprometeu-se firmemente a que, em vez das duas refeições normais de cada dia, não comeria nada senão um único dióspiro seco.

Um jovem monge com cerca de catorze ou quinze anos de idade surgiu subitamente do nada, dirigiu-se a Musō e pediu permissão para ficar na cabana e servir como assistente de Musō durante o retiro de verão.

“Que pedido invulgar de se ouvir de um rapaz da tua idade nos dias que correm”, disse Musō admirado. “Mas não sabes que tenciono viver aqui com apenas um dióspiro seco cada dia. Receio que não haja nada para tu comeres.”

“Partilhai metade do vosso dióspiro comigo, então”, disse o rapaz. Musō, um pouco apanhado de surpresa, não soube o que responder. Enquanto moía uma resposta, o rapaz continuou:

“Servir-vos-ei todo o verão. Com apenas metade de um dióspiro seco por dia. O que há para ponderar, mestre?”

Musō refletiu: “Mesmo que ele diga isso, não conseguirá de modo algum aguentar o verão inteiro com uns pedaços de dióspiro seco. Ficará por aqui um dia ou dois e depois foge.” Com isto na mente, Musō disse ao rapaz que podia ficar.

Passou um mês. Passaram dois meses. Não só o admirável jovem monge não mostrou qualquer inclinação para fugir, como desempenhou todas as suas funções escrupulosamente, sem nunca afrouxar os seus esforços do princípio ao fim, quer estivesse entregue às suas tarefas diárias, quer a ler e a cantar sutras. Também não parecia minimamente incomodado com a falta de alimento. Varria. Tirava água. Trabalhava arduamente e bem.

Na manhã do último dia do retiro, Musō chamou o jovem monge. “Fizeste um excelente trabalho”, disse-lhe. “O apoio valioso que me deste ao longo de todo o verão ajudou imenso a permitir-me concentrar na minha prática. Sei que isto não é grande prenda, mas quero que fiques com isto como penhor do meu apreço pelo serviço que prestaste este verão.”

A dizer isto, Musō retirou o escapulário de volta dos ombros e entregou-o ao rapaz. O rapaz aceitou-o, a erguê-lo três vezes em veneração, e colocou-o sobre os próprios ombros.

“Mestre”, disse ele, “quando partirdes esta manhã, chegareis a uma pequena aldeia no sopé da montanha. À esquerda do caminho vereis uma casa, recentemente reconstruída. O proprietário é meu parente. Vou correr à frente e pedir-lhe que tenha alguma comida pronta para a vossa refeição do meio-dia. Podeis descer sem pressas.”

O rapaz fez uma vénia de despedida, a premir a testa contra a terra, e disparou pelo caminho da montanha abaixo. Cobria o terreno quase como se estivesse a voar.

Musō, amparado por um cajado de bambu, avançou debilmente, passo a passo, encosta abaixo. Passava pouco do

meio-dia quando alcançou a aldeia. Ao chegar à casa de lavoura recém-construída que o rapaz lhe descrevera, um homem emergiu da entrada. Apressou-se até onde Musō se encontrava, premiu a cabeça contra o chão numa vénia profunda e disse: "Estou muito contente, e muito aliviado, por vos ver, mestre. Esperava-vos mais cedo e estava prestes a subir a montanha para começar a procurar-vos. Por favor, entrai na minha casa."

Musō perguntou onde estava o jovem monge.

"Eu próprio me perguntava isso", respondeu o lavrador. "Ele esteve aqui há um momento atrás."

A dar um passo lá fora para ver se conseguia avistar o rapaz, o lavrador deparou-se com um dos seus vizinhos que vinha à porta.

"Acaba de acontecer a coisa mais estranha", disse o homem. "Vi um jovem monge — não podia ter mais do que treze ou catorze anos — voar diretamente através do rendilhado das portas daquele santuário ali acolá. Não conseguia acreditar nos meus olhos. Nenhum ser humano poderia ter feito aquilo! Desloquei-me até ao santuário e afastei algumas tábuas soltas para olhar lá para dentro. Não havia sinal de ninguém lá dentro. Não sei o que pensar."

O anfitrião de Musō escutou estupefacto. Dirigiu-se ao santuário para ver por si próprio. A abrir as portas, entrou e procurou cuidadosamente no interior do pavilhão, de parede a parede. Sem ver nada fora do comum, estava prestes a sair quando algo lhe chamou a atenção. "Que estranho", pensou. "Aquela estátua de um metro do Bodhisattva Jizō, que está ali serenamente no canto, traz vestido o mesmíssimo escapulário de damasco que vi naquele jovem monge há escassas horas atrás.21 É tão misterioso que me assusta."

Entretanto Musō, a tomar conhecimento do que tinha acontecido, correu para o santuário. Entrou, deitou um único olhar à estátua de Jizō e imediatamente juntou as palmas das mãos

diante de si em homenagem. Depois, lavado em lágrimas, deixou-se cair no chão numa vénia profunda. Os aldeões que se apinhavam junto à entrada começaram a soluçar também e seguiram o exemplo de Musō, a prostrarem-se em veneração, com a cena gravada indelevelmente nas suas mentes.

Quando Musō conseguiu finalmente conter as lágrimas, exclamou: "Não posso acreditar no que aconteceu. O meu velho escapulário. Tinha-o usado durante anos. Entreguei-o ao jovem monge esta manhã mesmo para o recompensar pela ajuda durante o meu retiro. Olhai para o rosto do Bodhisattva! E para o resto da sua aparência. A imagem espelhada daquele jovem monge! Não há a mais pequena diferença. Quão indigno tenho sido! Não fazia a menor ideia de que ele era o Bodhisattva Jizō. Mas, mesmo assim, nem sequer lhe concedi uma vénia. Fi-lo trabalhar duramente durante o verão inteiro. Que pavoroso ter permanecido completamente alheio à obra desconhecida do Buda."

Uma grande onda de entusiasmo espalhou-se então pela aldeia. "Era o Bodhisattva Jizō!", exclamavam os aldeões em espanto e admiração. "O jovem monge que vimos este verão lá na montanha a seguir o mestre para todo o lado era, afinal, este Bodhisattva Jizō." Pessoas de todos os locais do distrito, algumas de terras a cinco léguas de distância — jovens e velhos, homens e mulheres, sacerdotes e leigos, de todas as condições sociais — começaram a chegar em fila ao santuário. Um fluxo ininterrupto de peregrinos que continuou sem cessar durante oito ou nove dias. Todos os que vinham manifestavam prontamente o seu respeito e devoção eterna pelo Mestre Nacional Musō. É uma história que tem sido transmitida de geração em geração nos lábios dos anciãos das aldeias por toda a parte.

Quando Tarumaru terminou de contar a sua história, os monges limpavam todos as lágrimas das mangas. "Que história esplêndida." "Que história esplêndida . . .", murmuravam vezes sem conta.

Mas eu pensei para comigo: “Aquilo que esses anciãos das aldeias admiravam e reverenciavam, aquilo que todos esses peregrinos vinham adorar — não é isso que eu procuro. Eu valorizo a fé profunda de Musō e a sua firmeza de propósito. Invejo a sua dedicação pura e inabalável ao Caminho. Quero fazer como ele fez, encontrar um local puro e consagrado, calmo e isolado, onde ninguém vá. Não me julgo capaz de uma ração diária de um ou dois pedaços de dióspiro seco, mas se conseguisse um punhado de arroz para ferver numa tigela diária de papa, gostaria de passar um verão a descobrir quão forte é realmente a minha dedicação ao Caminho.”

Retiro Solitário

Esperei que o retiro terminasse e, depois, pedi em privado permissão ao abade para partir. Fiz-me à estrada, sem nenhum destino particular em mente, na direção geral do Monte Kokei.22 A vaguear, a gemer audivelmente na minha aflição, por charnecas selvagens e desoladas, desprovidas de qualquer habitação humana, achei a caminhada especialmente dura sem nenhum companheiro ao meu lado com quem pudesse conversar.

Alcancei o posto de paragem de Ōta mais atribulado e miserável do que nunca.23 Ao longe, à esquerda da estrada, avistei precisamente o tipo de templo puro e não profanado que procurava. Como passava bem do meio-dia, decidi pedir um pouco de chá para acompanhar o meu almoço. Dirigi os meus passos para a entrada do templo, retirei o meu chapéu de juncos e entrei.

“Por favor, posso tomar uma chávena de chá?”, chamei.

O titular do templo (o Manshaku-ji) que apareceu a receber-me revelou ser um tal Chin Shuso, um grande amigo meu que não via há vários anos.24 Encontrarmo-nos de novo tão

inesperadamente foi uma grande surpresa para ambos. Agarrámo-nos pelas mãos, meio a rir, meio a chorar de alegria. Passámos a tarde inteira a falar dos velhos tempos e a comparar as nossas esperanças para o futuro. Fiquei alojado essa noite no templo, mas disse a Chin que teria de partir para o Monte Kokei logo na manhã seguinte.

"Agora que vieste para aqui", disse ele, "que razão poderias ter para querer continuar para Kokei?"

Por isso, contei-lhe candidamente o que tinha em mente.

"Bem", disse ele, "se não achares as montanhas de Kokei do teu agrado, não te esqueças de voltar. Acho que eu próprio posso saber de um lugar para ti." Na manhã seguinte separámo-nos, com os olhos húmidos de lágrimas.

Caminhei desalentadamente, com a mente focada em "definhar juntamente com as árvores e ervas da montanha", mas sem ideia de onde poderia encontrar um local adequado para tal propósito. Aqui, mais uma vez, a lamentação do velho Shōju sobre "procurar estrelas nos céus do meio-dia" me veio à mente.25 Com o meu coração a suspirar como o vento que agita o oceano em ondas brancas e furiosas e fustiga os pinhais, continuei pelas estradas não trilhadas.

Cedo descobri que tinha entrado numa zona de grande beleza. A sua esplêndida folhagem serrana e a santidade do cenário não poderiam ser igualadas nem sequer por aquelas paisagens celebradas na poesia clássica da China e do Japão.

Enquanto andava à caça e a fazer perguntas às pessoas, a tentar encontrar um lugar para ficar, cruzei-me com um antigo conhecido que vivia agora como mestre de um pequeno templo de montanha. Passámos os dias seguintes a discursar profunda e extensamente sobre assuntos relacionados com a vida espiritual. Entretanto, procurei por todo o lado, perguntei pelas redondezas, mas, no fim, não consegui encontrar nenhum local que me agradasse. Regressei de ânimo caído ao Manshaku-ji.

Fui recebido por Chin. “Sabia que voltarias”, disse ele. “No outro dia, localizei o lugar exato que andavas à procura. É um santuário ideal, completamente isolado do pó do mundo — tão calmo como o *samadhi*. Fica nas montanhas, a cerca de uma légua a norte daqui, num sítio chamado Iwataki.26 É oferecido por um cavalheiro idoso chamado Shikano Tokugen. O leigo Tokugen é muito rico e é um devoto do ensinamento da Terra Pura. Já tomei a liberdade de lhe falar sobre ti e sobre a tua carreira. Ele concordou imediatamente em mandar construir um pequeno ermitério para tu residires. Enquanto estiver a ser construído, podes ir isolar-te num lugar chamado Kawaura. Fica perto daqui. Assim que o ermitério estiver pronto, eu próprio te irei buscar.”

Depois de estar pouco mais de um mês em Kawaura, Chin apareceu e escoltou-me até à residência de Tokugen. Mudei-me para o novo ermitério, Iwataki-an, logo no dia seguinte.

O velho leigo instruiu Shikano Kanji, o seu filho mais velho e herdeiro, a mostrar-me o caminho para o ermitério. Um criado seguia atrás de nós a carregar um balde de madeira simples, do tipo que contém uma carga de cinco alqueires de arroz. Não demorou muito, apenas uma légua ou duas, até chegarmos ao ermitério.

Uma vez lá dentro, ofereci uma vara de incenso, realizei três vénias, assumi a postura de *zazen* e fiquei ali sentado, silencioso e imóvel. Kanji juntou as palmas das mãos e curvou-se perante mim. Depois, partiu de regresso montanha abaixo e eu fiquei totalmente sozinho.

3. Monte Iwataki
REFLEXÕES SOBRE O ZEN DO NÃO-FAZER

Sozinho na cabana, ergui a espinha direita e firme e sentei-me direito até ao amanhecer. Durante toda a noite, o quarto esteve assombrado por uma presença demoníaca aterrorizante. Como

não gosto de ter de alongar a narrativa com tais pormenores, contudo, não a descreverei aqui.1

Pela manhã, abri o balde do arroz, estendi a mão esquerda lá para dentro e agarrei um punhado de grãos. Fervi-os numa tigela de papa, que comi em substituição das duas refeições normais. Repeti a mesma rotina todos os dias. Pergunto-me: seria o meu regime menos exigente do que o do Mestre Nacional Musō, com o seu meio dióspiro?2

Após um mês desta vida, continuava sem sentir uma única pontada de fome. Pelo contrário, o meu corpo e a minha mente estavam ambos acesos com uma grande onda de espírito e resolução. As minhas noites eram de *zazen*. Os meus dias eram de recitação de sutras. Nunca cedi. Durante este período, experienciei pequenos *satoris* e grandes *satoris* em números além de qualquer contagem. Quantas vezes dei um salto e dancei jubilosamente em redor, alheio a tudo o resto! Já não tinha quaisquer dúvidas sobre a conversa de Ta-hui de dezoito grandes *satoris* e incontáveis pequenos. Que dolorosamente triste as pessoas de hoje terem descartado este caminho do *kenshō* como se fosse lixo!

Quanto a sentar, sentar é algo que deve incluir acessos de riso extático — gargalhadas que vos fazem desabar no chão a agarrar a barriga. E quando vos levantais a custo após passar o primeiro espasmo, deve enviar-vos de joelhos para a terra em ainda maiores contorções de alegria.3

Mas nos últimos cem anos, desde a partida do Mestre Nacional Gudō4, surgiram defensores do Zen cego, murcho e de iluminação silenciosa nas escolas Rinzai, Sōtō e Ōbaku. Em pontos por todo o país, juntam-se em bandos, a estalar os dedos desdenhosamente, a bufar e a troçar: “Grande *satori* dezoito vezes! Pequenos *satoris* além de qualquer contagem! Pfff! É ridículo. Se estás iluminado, estás iluminado. Se não estás, não estás. Para um ser humano, o corte da raiz da vida que te liberta

das garras do nascimento-e-morte é a única grande questão. Como se pode contar o número de vezes que acontece — como se fosse um caso de diarreia!

"Ta-hui fez tais afirmações porque era ignorante do Zen supremo e sublime que se encontra nos alcances mais elevados da realização. O Zen supremo, nos alcances mais elevados, não pertence a uma dimensão que a compreensão humana de qualquer tipo possa agarrar ou perceber. É uma questão de sermos simplesmente Budas da forma que somos agora — 'taças cobertas de madeira simples e sem verniz'. É o estado de grande felicidade e paz, a grande libertação.5 Ponde fim a toda a correria e ânsia na vossa mente. Não interfirais nem andeis a remexer atrás de seja o que for. Esse estado livre de mente e desligado de todo o pensamento é a realização completa e última."

Estas pessoas, fiéis às suas palavras, não fazem uma única coisa. Não se envolvem em nenhum ato de prática religiosa; não desenvolvem um pingo de sabedoria. Limitam-se a desperdiçar as suas vidas a dormitar ociosamente como texugos comatosos, inúteis para os seus contemporâneos enquanto vivem, completamente esquecidos após morrerem. Não são capazes de deixar atrás de si uma única sílaba sua para pagar a dívida profunda que devem aos patriarcas do Buda.

A sustentar, contra ventos e marés, "Somos Budas tal como somos — taças simples e sem verniz", passam a consumir pilhas acumuladas de arroz dia após dia. Descarregam depois cargas fumegantes de bosta de cavalo — grandes e copiosos travesseiros dessa matéria! Esse é o somatório das suas realizações. Não conseguem ajudar uma única pessoa a chegar à outra margem da emancipação de modo a pagarem a obrigação que têm para com os seus próprios pais. Para eles, o ditado budista "Se um filho deixa o lar para o sacerdócio, os seus parentes nascerão nos reinos celestiais por nove gerações" não passa de conversa fiada.

A eles, digo: “Certamente que deveis saber que existem cinquenta e duas etapas de prática pelas quais um Bodhisattva passa até se tornar um Buda, a começar pelo despertar da mente religiosa e a terminar nas etapas finais da iluminação suprema. Para alguns Bodhisattvas, a iluminação vem subitamente, e para outros é gradual. Para alguns, a realização é completa, e para outros é parcial. Se tendes razão sobre o ‘serdes como sois’ nesta vossa tibieza de ‘taça simples’, então as etapas da prática de Bodhisattva que foram estabelecidas há muito tempo estão erradas.

Se as etapas transmitidas do passado estão corretas, então serdes como sois, como uma ‘taça simples’, está errado. O Buda disse uma vez aos seus discípulos que preferia que renascessem como velhas raposas sarnentas do que os ver tornarem-se seguidores do Dois Veículos.6 Mas os seguidores dos Dois Veículos não são nada comparados convosco, vosso bando de patifes ignorantes, desavergonhados, sem consciência e condescendentes consigo mesmos!”

Tome o caso do homem chamado Sanuki. Durante a sua vida, foi discípulo do sacerdote Ronshikibō de Ikoma. Não há muito tempo, o seu espírito atormentado tomou posse da sua irmã mais nova na província de Tōtōmi. Descreveu-lhe a terrível agonia que sofria no inferno e implorou-lhe que o ajudasse.7

Outro homem, um sacerdote instruído, devido aos obstáculos cármicos que criara para si próprio ao espalhar os ensinamentos do Zen do Não-nascido, tornou-se num espírito de raposa selvagem e tomou posse do sacerdote principal de um dos nossos grandes e importantes santuários xintoístas.

Após a morte de Shōgetsu Shōnin, transformou-se num cavalo belo e esguio. Depois tornou-se numa tartaruga. Pode ser visto a chapinhar no Rio Nagara.

Uma velha mulher, residente em Quioto, faleceu não há muito tempo. Na sua juventude, tinha seguido os ensinamentos da

Terra Pura; a sua devoção ao Nembutsu não ficava atrás de nenhuma. Mas nos seus anos médios, passou a acreditar no falso ensinamento do Não-nascido, uma doutrina que defende que a morte é o fim de toda a existência.8 Antes que desse por isso, usava uma medida falsa para enganar os seus clientes.

Ao fazer isto, acumulou uma grande quantidade de mau karma que a levou a cair num dos terríveis reinos do inferno quando morreu. Em Quioto, no verão passado, tomou posse da jovem filha de uma família abastada. Após explicar à rapariga em grande detalhe a retribuição dolorosa que experienciava, disse: "Não tenho nada contra ti ou contra a tua família. Enquanto estive viva, recitei sutras budistas. Trabalhei seriamente, a realizar várias boas ações, a fazer o meu melhor para evitar cair no inferno. Depois, um dia, ouvi o ensinamento de um bom e instruído sacerdote. 'Não deves cantar sutras', disse ele. 'Não deves fazer zazen. Vós sois Budas exatamente da maneira que sois agora. Uma vez que estejais mortos e os vossos restos sejam consumidos pelas chamas, que vida futura poderá haver então?' É a minha grande mágoa e infortúnio que, após o ouvir falar, cessei todas as boas ações e práticas em que até esse preciso momento me tinha empenhado tão seriamente. Como poderia saber que me afundaria a enganar as pessoas com uma medida falsa e iria parar ao inferno?

"Comecei a procurar alguém que me pudesse ajudar a escapar do destino horrível que me sobreveio. Nenhum dos meus próprios amigos ou parentes parecia adequado, pelo que me vi obrigada a procurar noutro lado. Aconteceu avistar a residência luxuosa onde habitas com a tua família abastada. Embora não tivesse sentimentos num sentido ou noutro em relação a ti ou aos outros membros da tua família, decidi tomar posse de ti — a preciosa jovem filha — e apelar-te por ajuda.

"Procura um sacerdote de saber insuperável. Faz oferendas aos Budas. Realiza banquetes frugais para os sacerdotes. Faz o

que tiveres de fazer, mas por favor salva-me desta agonia sem fim!”

Uma reunião de palestras decorria no Tōfuku-ji em Quioto; Daikyū Oshō dava uma série de palestras sobre o *Registo de Wuchun*.9 A jovem dirigiu-se ao Tōfuku-ji, contou a Daikyū a sua história e implorou-lhe que lhe prestasse assistência. Daikyū, após conferenciar com os sacerdotes reunidos, decidiu realizar uma cerimónia Suiriku.10 O próprio Daikyū presidiu, a oferecer incenso e a ler um verso religioso que tinha composto para a libertação da alma atormentada. Pouco depois, o espírito revelou que tinha alcançado libertação imediata e tinha seguido para um renascimento alegre nos reinos celestiais.

Vede que imensa diferença separa o verdadeiro do falso. O verdadeiro Dharma e os falsos Dharmas também — ambos são grandemente de temer, e devemos ser extremamente cuidadosos para não confundir um com o outro. Um sacerdote, ao pregar um falso Dharma e ao dizer às pessoas para se sentarem sem vida no Não-nascido, incutiu nelas a falsa noção de que tudo termina com a morte. Foi, assim, diretamente responsável por enviar uma devota leiga direta para o renascimento nos terríveis reinos do inferno. Outro sacerdote, por força de escassas linhas de verso, foi capaz de libertar a mulher instantaneamente da agonia incessante dos infernos escaldantes. O verdadeiro e o falso estão mais distantes um do que o outro do que o céu está da terra.

Conselhos de um Estudante

Um cavalheiro idoso aproveitou uma vez a ocasião de uma entrevista pessoal [*dokusan*] para me oferecer um conselho. Após realizar reverentemente as suas vénias, declarou com grande

solenidade: “Diz-se que quando falar não fizer bem, é melhor permanecer em silêncio. Creio que o que tenho para dizer fará algum bem, mas, à semelhança de muitos medicamentos eficazes para curar doenças, poderá achá-lo amargo e difícil de tomar. Palavras honestas de conselho podem soar duras quando se ouvem e, no entanto, continuar a ter valor na mudança do comportamento de alguém.

“Mestre, há muito tempo que lhe quero dar este conselho, mas guardei o meu parecer, a temer que o levasse a mal. No fundo do meu coração, perguntava-me se estaria a ser desleal ao não falar.”

“Se eu estivesse doente”, disse eu, “abster-se-ia de usar um medicamento que me pudesse curar pelo facto de ter um sabor amargo?”

O velho ficou encantado com a minha resposta e passou a contar-me o seguinte: “Sempre detestou as práticas de sentar unilaterais, estéreis e sem vida defendidas pelos mestres do Zen do Não-nascido. Maltratou-os como se fossem rafeiros sarnentos cobertos de chagas vivas. Insultou-os como se fossem torrões de imundície pastosa. Mas se continuar os seus ataques contra esses bandos de bonzos de iluminação silenciosa desprovidos de espírito sacerdotal, eles passarão a considerá-lo como o seu inimigo figadal. Em pouco tempo, vão com certeza forjar críticas perversas e injustificadas para nivelar contra si, engendrar planos engenhosos de vários tipos e usá-los para danificar o seu bom nome de sacerdote virtuoso. Se isso acontecer, que grande perda será para o Dharma do Buda.11

“Por favor, dê a esta advertência a devida consideração, mestre. Deixe em paz esses bandos murchos de falsos adeptos do Zen do Não-nascido. Não se rale com os mentecaptos quietistas. Não lhes dê um pensamento. Porque digo isto?

O trilho do Dharma há muito abandonado, há muito perdido, um campo sufocado por juncos trilhado e aberto de novo por este velho homem.

"O Mestre Gudō escreveu este verso sobre si próprio. Inscreveu-o sobre um dos seus retratos.12 Mas mestre, creio que deve escrever o mesmo sobre si próprio:

O trilho do Dharma há muito abandonado, há muito perdido, um campo sufocado por juncos trilhado e aberto mais uma vez por este velho homem.

"Pois, verdadeiramente, escassos cem anos após a partida de Gudō, o espírito autêntico e as tradições da nossa escola tinham morrido tão completamente que nem um som ou cheiro restava deles. Depois, há trinta ou quarenta anos, foram reavivados de novo. Vós, e apenas vós, sois responsável por isso. O que realizou compara-se aos feitos que heróis como Chang Liang e Ch'en P'ing alcançaram para o povo chinês.13 Se qualquer um desses dois homens tivesse sido desviado por algum infortúnio, o próprio país teria ficado em perigo; poderia inclusive ter deixado de existir.

"O mesmo acontece com o Dharma. Se algum infortúnio se abatesse sobre si, o vento do verdadeiro espírito e tradição Zen cairia por terra novamente. Falsos Dharmas erguer-se-iam e assumiriam o controlo como antes. O Dharma do Buda afundar-se-ia e desapareceria no pó.

"Numa altura dessas, como poderia eu ou qualquer pessoa que se considere filha dos Budas limitar-se a sentar e a contemplar a ruína e a desolação! É por esta razão que falei desta maneira temerária, sem parar para considerar o grave risco que corria.

"Por favor, mestre", disse ele, a premir a testa contra o chão, "considere as minhas razões para falar. Desculpe a minha insolência."

“Excelente! Excelente!”, disse-lhe eu. “És de facto um servidor dedicado. Um dos ‘genuinamente cumpridores e inabalavelmente leais’. Como poderia eu encontrar falhas nas palavras de tal homem? Não te rales, eu falo como falo por uma razão. Mas mesmo que algum infortúnio se abata sobre mim, tudo o que alguma vez fiz é pelo bem do Dharma. Como posso regatear-lhe o que quer que seja? Especialmente agora. Sou um velho de mais de oitenta anos de idade; o fim pode chegar a qualquer segundo. O tempo que me resta não vale a pena considerar. O que são uns dias num sentido ou noutro? Além disso, mesmo a supor que alcançava uma longevidade de oitocentos anos como P’eng Tsu14, isso ainda assim não se começaria a comparar com o Primeiro Princípio que nos foi transmitido através de trinta e quatro gerações de patriarcas Zen na Índia e na China.

“É como um único homem leal e íntegro a sacrificar de bom grado tudo o que possui, a vida e os membros juntamente, pelo bem da sua terra natal. Falo por uma boa razão e, mesmo que seja visitado por problemas de algum tipo, a fim de pagar a antiga dívida de gratidão que devo aos Budas-patriarcas, continuarei a depositar a minha confiança no deus benevolente que guarda o Dharma. A esse deus benevolente, com o maior respeito, confiro o nome de divindade da Hera Silvestre.15 Enquanto ele permanecer firmemente estabelecido no mundo, mesmo que os métodos quietistas de sentar murcho do Zen do Não-nascido se espalhassem e infestassem todos os cantos da terra, o verdadeiro vento não cairia no pó.”

Eis a tradução integral do texto fornecido para português de Portugal (PT), realizada com máxima fidelidade ao original, sem qualquer truncagem e omitindo estritamente termos iniciados por "auto-", os quais foram vertidos por locuções equivalentes e fluídas.

Isto, além disso, é a substância do voto do Bodhisattva, vasto como o oceano, que solenemente me comprometi a cumprir.

O que é esse "vento verdadeiro" que nunca uma única vez caiu por terra ao longo de infindáveis kalpas? É a Única Grande Matéria da vida humana: empenhar-se com uma determinação feroz e corajosa para perfurar a barreira até ao kenshō.

Um homem de outrora disse que "a prática do Zen requer três aspetos essenciais: uma grande raiz de fé, um sentimento de grande dúvida e uma grande e ardente aspiração. Carecer de qualquer um destes e serás como um caldeirão de três pernas com uma das pernas partida."[16]

O mais importante dos três é a grande e ardente aspiração. Poderás possuir uma abundância de fé profundamente enraizada e também uma grande dúvida, mas se a ardente aspiração não estiver presente, o grande e maravilhoso poder para curar os outros não se desenvolverá, e serás incapaz de curar as doenças persistentes da humanidade e de libertar os seres sencientes. Quais são essas doenças persistentes? A ignorância, as paixões aflitivas, o nascimento e a morte — as próprias raízes do karma.

O que é uma grande e ardente aspiração? O erguer intenso da mente numa determinação destemida de avançar em direção à libertação. Por isso se diz: "a obtenção do estado de Buda surge num único instante de pensamento para os seres sencientes que são destemidos e intrépidos; para aqueles que são indolentes e preguiçosos, a passagem para o Nirvana pode levar três longos kalpas."[17]

Quem são os indolentes e preguiçosos? O grande e poderoso inimigo de todos os peregrinos que aspiram a aperfeiçoar-se na prática dos três veículos. Em suma, refere-se aos demónios do sono do Zen da iluminação silenciosa.

Foi por razões como estas que o próprio Buda, há muito tempo, se envolveu numa quantidade considerável de

"intromissão" e "interferência".[18] Quando o seu discípulo Aniruddha sucumbia constantemente ao demónio do sono, o Buda advertiu-o: "Conchas, amêijoas e outros mariscos dormitam em sestas de mil anos, perdendo assim a oportunidade de encontrar um Buda quando este aparece no mundo."

Aniruddha acendeu imediatamente uma grande e ardente aspiração. Praticou diligentemente durante sete dias e sete noites sem se deitar para dormir ou repousar. De repente, o grande olho da sabedoria resplandeceu a partir do seu interior. Privou-o temporariamente da faculdade da visão, mas ele havia ganho uma recompensa maior do que ser renascido como homem ou deus.[19]

Ora, se a advertência do Buda estava correta, as pessoas felizes pelo sono de hoje, sentadas meio mortas nas suas almofadas, estão erradas. Se os praticantes felizes pelo sono de hoje estão corretos, a advertência do Buda foi um erro. Patrícios das profundezas secretas! Deveriam realizar três vénias e conceder às palavras do Buda o vosso exame cuidadoso e profunda contemplação. Empenhem-se diligentemente, todos vós! Não se permitam ficar contentes com ganhos escassos. Se escalarem uma montanha, vão até ao topo! Se entrarem no oceano, explorem-no até às suas profundezas!

À medida que avançarem, irão deparar-se com algumas barreiras difíceis e finais: A Torre Memorial de Su-shan, A Morte de Nan-ch'uan, Mil Picos Cobertos de Neve, A Velha Vela de Yen-t'ou, O Búfalo de Água Passa pela Janela, O Cão de Chao-chou Não Tem Natureza de Buda, O Triplo Inválido, Duas Espécies de Luz, A Velha Queima o Eremitério, Chao-chou Vê Através da Velha, A Túnica de Cânhamo de Ching-chou, A Jovem Mulher Abandona o Samadhi, O Leque de Rinoceronte e Matar o Gato.[20]

Estes são conhecidos como as presas e garras venenosas da caverna do Dharma. São também chamados amuletos divinos que usurpam a vida. Devem perfurá-los, um por um. Depois disso, há

a vossa prática pós-satori. Façam o que fizerem, nunca se contentem com ganhos insignificantes!

Exemplos da Prática de Zen

Há anos, o Mestre Nacional Gudō, tendo concluído a sua peregrinação pelo país, fez uma visita a Yōzan Rōshi da linhagem Shōtaku de Myōshin-ji.[21] Durante o seu diálogo com Yōzan, Gudō sentiu-se limitado e constrangido. Yōzan repreendeu-o furiosamente e bombardeou-o com gritos de censura.

Furioso com a sua própria falta de liberdade inesperada, Gudō afastou-se em direção às montanhas atrás do templo. Encontrou uma grande rocha e sentou-se nela para meditar, determinado a sentar-se até à morte. Enxames de mosquitos reuniram-se ao seu redor, distraindo-o e impedindo-o de perseguir o seu objetivo. Ele despiu as suas vestes e, sem um único fio de roupa no corpo, retomou firmemente a prática do zazen. Mosquitos de todas as partes da montanha desceram então sobre ele em grandes nuvens negras. Perfuraram a sua pele, sugaram o seu edifício de sangue, sujeitando-o a uma agonia indizível.

Mas ele limitou-se a esticar a coluna vertebral, direita como uma viga, e continuou sentado com uma determinação ainda maior. Era como uma pessoa a batalhar contra uma multidão de dez mil. De repente, sem aviso, ele morreu a Grande Morte, com o seu corpo e mente a desvanecerem-se por completo. Tinha alcançado a grande emancipação.

Quando o amanhecer chegou e ele abriu os olhos, viu que o seu corpo estava coberto de mosquitos: eram tão densos que a cor da sua pele não podia ser vista por baixo deles. Começou a

sacudi-los lenta e calmamente. Eles caíram ao chão e ficaram ao seu redor como um tapete espesso de cerejas vermelhas-carmesim.

Fora de si de alegria, começou a bater os pés e a balançar os braços numa dança selvagem e involuntária. Regressou a Yōzan e deu-lhe um relato detalhado da realização que havia alcançado. Partilhando com Gudō a alegria intensa daquele momento, o mestre bateu-lhe suavemente nas costas e confirmou a sua obtenção do Dharma de Buda.

Em anos posteriores, Gudō serviu como abade em vários templos, incluindo o Shōden-ji e o Daisen-ji, e agitou grandemente o verdadeiro vento da escola Zen.[22] Ele era um pico solitário que se elevava abruptamente acima dos seus contemporâneos. Monges superiores além de qualquer contagem — todos eles homens grandes e heroicos — saíram da sua forja. Houve um em particular, um filho ilustre que superou até o seu ilustre pai. O seu nome: Shidō Munan Anju.[23]

Munan produziu três filhos e herdeiros do Dharma próprios: Dōkyō Etan Rōkan do eremitério Shōju-an em Iiyama, Província de Shinano; Tetsuzui Oshō do Zenkai-ji em Matsuzaki, Província de Izu; e Chōmon Oshō do Bodaiju-in em Sumpu.[24]

Um homem virtuoso de outrora disse que "a luta árdua sofrida pelos beneméritos do passado tem um esplendor que irá inquestionavelmente crescer e prosperar." Palavras de verdade indiscutível![25] Como poderia o Mestre Nacional Gudō ter alcançado as grandes e gloriosas realizações que conseguiu se não se tivesse deparado com os dentes venenosos daqueles insetos sedentos de sangue? Ou aberto todos aqueles incontáveis templos e salas de treino? Se a luta amarga travada por aqueles do passado está correta, os praticantes murchos e desocupados de hoje, com a sua "iluminação silenciosa" e "grande paz e felicidade", estão redondamente errados.

Vejamos alguém como o meu próprio professor, Shōju Rōkan. Houve uma vez um lenhador que vivia perto do eremitério de Shōju em Narasawa que se deparou com uma cria de lobo enquanto estava fora a trabalhar nas montanhas. Levou a cria para casa consigo e alimentou-a, e cedo ficou profundamente apegado ao pequeno animal. Certo dia, partiu para a floresta, seguido pelo agora dedicado jovem lobo, para derrubar uma árvore grande.

O lobo deitou-se por perto e esperou enquanto o lenhador iniciava a sua tarefa. Por um acidente bizarro, a árvore tombou subitamente numa direção inesperada. O lenhador assistiu impotente enquanto o tronco principal da árvore caía diretamente em cima do lobo, esmagando-o. Dominado pelo desgosto e pelo remorso, o lenhador nada pôde fazer senão desfazer-se tristemente dos restos sem vida e regressar a casa.

A partir dessa mesma noite, lobos de todos os cantos da província começaram a reunir-se em redor de Iiyama. Corriam desorientados pelo campo em alcateias grandes e pequenas, com os olhos a brilharem ferozmente de raiva e ressentimento. Todas as noites desciam à vila. As ruas ganhavam vida com os lobos. Entravam furtivamente nas casas e arrastavam crianças de quatro, cinco, seis e até sete anos para o exterior, onde a alcateia as atacava e despedaçava.

Na manhã seguinte, os restos dos corpos ficavam espalhados pelas ruas. A sua vingança lupina não conhecia limites. Ao primeiro sinal de escuridão, os habitantes da vila fechavam-se dentro das suas casas e trancavam as portas e janelas firmemente. Nem uma única alma ousava aventurar-se lá fora. Todo o movimento na vila cessava.

Ao testemunhar estes acontecimentos, Shōju recordou a vida de renúncia pessoal que o grande professor Shūhō Myōchō levara nas margens do rio perto da Ponte Shijō, em Quioto. "Uma boa oportunidade", pensou para si mesmo, "para testar a força do meu brio religioso."

Dirigiu-se ao cemitério da vila, onde os lobos se congregavam em maior número, moldou um assento com ervas e sentou-se nele para meditar. Prometeu continuar sentado durante as sete noites seguintes.

Quando a escuridão caiu, lobos em número além de qualquer contagem reuniram-se no cemitério onde Shōju estava sentado, as suas formas escuras rondando-o por todos os lados. De repente, dois ou três desviaram-se da alcateia e arremeteram diretamente contra ele, saltando por cima da sua cabeça apenas no último instante. Os lobos começaram a farejar o seu pescoço, batendo e cutucando as suas costas. Ele conseguia sentir os focinhos quentes a roçarem atrevidamente pernas acima e pernas abaixo, e ao redor das solas dos seus pés. Um medo gélido agarrou-lhe as entranhas, os seus joelhos tremiam como geleia, enquanto as feras sondavam e testavam de mil maneiras diferentes.

Shōju nunca uma única vez fraquejou ou vacilou ao longo de tudo isso. Sentiu até uma alegria secreta ao notar a coragem e a força a despertarem dentro de si. Sentou-se ileso até ao final da sétima e última noite. Ouvi esta história do próprio Shōju, numa noite em que estávamos a beber chá juntos.

E que dizer da vida de renúncia pessoal que Myōchō Daishi praticou nas margens do Rio Kamo?[26] Myōchō testava a força do seu propósito religioso deslocando-se todas as noites para as imediações da Ponte Shijō e realizando zazen, sentado numa almofada de ervas. A capital estava assolada na altura por bandos de jovens rufiões de rua. Reuniam-se em grupos de três e quatro, discutindo os méritos das espadas que carregavam. A partir daí, desciam até ao rio e corriam por entre as canas, testando as suas espadas ao cortar mendigos e marginais desafortunados com quem por acaso se cruzassem. Grandes números de tais pessoas foram vítimas das suas lâminas.

Um dia, um bando destes marginais saqueadores infiltrou-se sem ser notado na zona perto da Ponte Shijō e viu Myōchō a meditar na sua almofada de ervas. Parecia uma vítima ideal.

"Vou atingi-lo primeiro com a espada longa", gritou um deles. "Depois vocês podem tirar à vez."

Os vilões aproximaram-se da figura sentada, ameaçando-a, com as suas armas prontas a golpear.

Contudo, Myōchō não mostrou qualquer indício de medo. Continuou apenas sentado completamente ereto, com uma calma e feliz ausência de preocupação.

Um dos espadachins hesitou, baixou a sua arma e olhou fixamente e prolongadamente para Myōchō. De repente, juntou as palmas das mãos diante de si numa atitude de veneração.

"Se causássemos a morte deste louvável homem de religião, isso não faria muito para demonstrar a afiação das nossas lâminas", disse ele. "Mas estaríamos a cometer um pecado horrendo." Com isso, deixaram cair as suas espadas e fugiram. Myōchō tem um poema sobre este período da sua vida:

As adversidades continuam a surgir
umas atrás das outras
permitindo-me ver
se a minha mente realmente
rejeitou o mundo ou não.[27]

Esta é uma história que deveria inspirar os estudantes por mil anos. O ilustre Daitoku-ji, que Myōchō fundou mais tarde, o brilho excecional da sua virtude radiante que durou ao longo dos anos — tudo isto é uma consequência da perseverança dura e impiedosa da sua prática. Se o esforço extraordinário despendido por aqueles como Myōchō Daishi no passado estava correto, a "grande paz e felicidade" defendida pelos sacerdotes de hoje deve estar errada.

Os monges mais velhos que treinaram sob a tutela do Mestre Gudō envolveram-se repetidamente em sessões de zazen com a

duração de uma semana. Não dormiam nem repousavam durante sete dias e sete noites. Tetsuzui Rōkan, durante um destes períodos de prática, cabeceou a despeito de si mesmo.[28] Um rato venerável que corria ao longo de uma prateleira empurrou um pote velho e enviou-o a estrondar contra o chão. O ruído acordou Tetsuzui. Ele levantou-se, virou-se para o rato e realizou três vénias profundas. "Bem feito! Bem feito! Graças à tua oportuna advertência, fui capaz de afugentar o demónio do sono!"

Mais tarde, começou a acenar com a cabeça novamente. Desta vez, foi sobressaltado para uma vigília instantânea pelo ruído de um gatinho a perseguir um filhote de rato. Levantou-se e fez três vénias ao gatinho. "Bem feito! Bem feito! Graças à tua advertência, apanhei o demónio do sono em flagrante e fiz dele meu prisioneiro."

Esta é a razão pela qual um sacerdote como Tetsuzui Rōkan veio a alcançar uma compreensão que foi virtualmente incomparável em Suruga e nas províncias circundantes.

Ou tomemos o caso de Chōmon Rōshi.[29] Ele costumava, enquanto conversava sobre assuntos do Caminho, contar as suas experiências como jovem monge. Recusava-se obstinadamente a permitir que os demónios do sono se aproximassem dele. Sempre que tentavam aproximar-se, pegava em moxa e queimava a sua carne nos pontos sanri e kyokuchi.[30]

A dedicação extraordinária demonstrada pelos antigos na sua busca do Caminho é algo que deveríamos respeitar e valorizar profundamente. Nem uma única pessoa em qualquer templo ou mosteiro hoje tem sequer uma vaga semelhança com eles. Entristece-me profundamente ver os olivais Zen num estado tão grave de deterioração e ruína. Sabem quem é o culpado? O ensinamento dos falsos sacerdotes de hoje é a causa de tudo isto.

Alguém disse: "Mestre, há pouco ensinou-nos generosamente sobre os três tipos de sucessão. Não consigo decifrar a qual dessas

categorias pertenceria um sacerdote como o mestre. Sucedeu ao seu inimigo, ao seu benfeitor ou a uma figura de autoridade?"[31]

"É uma longa história", disse eu. "Brevenente planeado, sou um do grupo médio, medíocre. Sucedi ao meu benfeitor."

"Conte-nos sobre isso", disse ele.

"Bem, para confessar a verdade, o meu falecido mestre era um daqueles professores Zen dos tempos recentes que defendem os princípios cegos e secos do Zen Não-Nascido. Não havia um pensamento mundano na sua cabeça. Ele era completamente ignorante de assuntos seculares. Era sempre:

'Tigelas simples tapadas
de madeira inacabada
vindas diretamente das colinas —
sem laca para colocar
sem cor para desbotar.'[32]

"Ele dizia-nos: 'Somos todos Budas tal como somos', e não se permitia preocupar-se com nada, grande ou pequeno. Como consequência disto, o velho Shōin-ji caiu numa ruína indescritível. Empobrecido e sobrecarregado de dívidas, tinha telhados com infiltrações. Pisos húmidos e apodrecidos."[33]

De Volta ao Shōin-ji

Enquanto eu vivia ali no eremitério de montanha em Iwataki, um velho servo chamado Yake Shichibei,[34] que tinha servido o meu amado pai, o Leigo Heishin Sōi, e o pai dele e o pai do pai dele antes disso, veio a Iwataki à minha procura. Para me localizar no eremitério, fizera uma viagem árdua de mais de cem léguas, através de terreno íngreme e montanhoso. Depois de nos termos saudado, ele disse-me: "O nosso velho Shōin-ji está na miséria. Os seus telhados e paredes estão a estalar e a desabar. Algumas esteiras de tatami velhas e gastas são tudo o que resta nos pisos: as coberturas de palha desapareceram. Quando chove, é preciso um chapéu de chuva para circular entre o quarto do abade e os aposentos dos monges.

"O seu pai ficou profundamente angustiado com isto. Chamou-me e disse: 'Shichibei, sabias que o meu tio Daizui Rōjin restaurou o velho Shōin-ji há muitos anos?[35] Agora, no momento em que falamos, as suas paredes desmoronam-se. Não há nada remotamente parecido com isto em lugar nenhum do país.

Daqui a pouco tempo, as ruínas serão soterradas pelo arado. Um pedaço de cevada brava crescerá ali. Como posso ficar sentado de braços cruzados a ver isso acontecer? Só há uma pessoa que pode salvar o Shōin-ji agora. O meu filho Kaku Jōza. Se ele regressasse e vivesse lá, tenho a certeza de que em pouco tempo teria o templo de volta ao que costumava ser nos velhos tempos.'

'"Não tenho mais ninguém a quem recorrer, Shichibei. Sei que viajar não é fácil na tua idade, mas és a única pessoa em quem posso confiar para ir procurar o meu filho e convencê-lo a regressar para residir no Shōin-ji. Se o fizeres, vais aliviar-me de um grande fardo e permitir-me-ás terminar os meus dias com a mente tranquila.'"

"E foi por isso", explicou Shichibei, com as lágrimas a correrem-lhe pelas faces, "que vim de tão longe à sua procura. Espero que respeite o desejo do seu pai e regresse a casa comigo."

[16] Uma famosa máxima frequentemente atribuída a mestres da dinastia Ming ou a Gaofeng Yuanmiao (1238–1295), sublinhando os três pilares da meditação Zen.

[17] Uma citação tradicional que contrasta a via súbita dos destemidos com o progresso gradual e laborioso daqueles que vacilam.

[18] Termos que denotam o esforço compassivo, mas por vezes severo ou disruptivo, de um mestre para guiar o estudante.

[19] Aniruddha foi um dos dez principais discípulos do Buda. De acordo com a tradição, após este esforço cego, desenvolveu a "visão divina".

[20] Esta lista enumera alguns dos kōans clássicos mais difíceis e célebres das tradições Rinzai, criados para testar o discernimento e romper com os limites conceituais.

[21] Gudō Tōshoku (1577–1661) foi uma figura central no revigoramento do Zen Rinzai no período Edo inicial.

[22] O "vento verdadeiro" (shōfū) refere-se à transmissão pura e vigorosa do espírito e da prática autêntica do Zen.

[23] Shidō Munan (1603–1676), um discípulo direto de Gudō, conhecido pelo seu estilo de vida austero e focado na essência da mente.

[24] Importantes mestres e sucessores na árvore de transmissão que preservou e expandiu esta linhagem crucial.

[25] Refere-se à ideia de que as dificuldades voluntárias e o treino rigoroso geram uma energia espiritual cuja influência benéfica se estende pelas gerações futuras.

[26] Myōchō Daishi (1282–1337), também conhecido como Daitō Kokushi, o fundador do Daitoku-ji em Quioto. Viveu durante anos disfarçado de mendigo sob a ponte para amadurecer a sua realização.

[27] Poema que ilustra a utilidade da adversidade como ferramenta de diagnóstico e teste da genuína libertação e desapego mundano da mente.

[28] Tetsuzui Rōkan, mencionado anteriormente como um dos herdeiros espirituais da linhagem de Munan.

[29] Chōmon Oshō, outro dos grandes continuadores e herdeiros mencionados no texto.

[30] Pontos de acupuntura específicos (Zusanli nas pernas e Quchi nos braços) utilizados tradicionalmente na medicina oriental e aqui aplicados com moxa (calor) para combater o torpor e a sonolência através da dor induzida.

[31] Uma classificação clássica sobre as motivações por trás da receção do manto de transmissão de um mestre.

[33] O Shōin-ji, localizado em Hara (na atual província de Shizuoka), viria a tornar-se o quartel-general a partir do qual o Zen Rinzai foi profundamente revitalizado.

[34] Servo fiel e figura histórica recordada nos registos biográficos do mestre.

[35] Daizui Rōjin, um antepassado e prior anterior que tinha trabalhado na manutenção material do templo numa época anterior de dificuldades.

Permaneci em silêncio por um momento, com um velho ditado a passar-me pela cabeça: "Não entres num estado que esteja em perigo. Não permaneças num estado que esteja em tumulto."[36] Se eu abdicasse da vida pura e serena de que agora desfrutava para me colocar numa situação eivada de turbulência e problemas, estaria a agir de forma diretamente oposta ao sábio conselho dos antigos. Contudo, se não fosse, iria desapontar as esperanças mais profundamente acalentadas do meu idoso pai.

Após uma reflexão difícil, decidi regressar a Hara, residir no Shōin-ji e suportar a sua pobreza drástica enquanto o meu pai fosse vivo. Poderia sempre partir novamente mais tarde, depois de ele falecer, e ir para onde me aprouvesse. Assim, deixando para trás a quietude do eremitério, parei na residência de Tokugen Rōjin, no sopé da montanha, para me despedir e, depois, com Shichibei ao meu lado, parti rumo a casa.

Uma vez instalado no Shōin-ji, adotei uma vida simultaneamente simples e severa, e não dediquei um único pensamento à pobreza do templo ou ao vazio desolador dos seus armazéns. Confecionei um grande cesto de bambu verde, entrei para o seu interior e pratiquei zazen. Combinando os métodos da meditação Zen com os da meditação de introspeção, fui capaz de praticar ambos ao mesmo tempo. Graças ao valioso método da meditação de introspeção, consegui dissipar todos os problemas e indisposições que tanto me tinham atormentado no passado, e a minha saúde regressou ao normal.[37]

A tranquilidade perfeita e a vida pura e livre de amarras de que agora desfrutava superavam de longe tudo o que havia experienciado nos tempos de Iwataki. Não me importando com a pobreza no Shōin-ji e sendo um completo estranho a qualquer tipo de riqueza, era como se estivesse a viver num lugar isolado por mil léguas de qualquer habitação humana. A riqueza de dez mil daimyos não teria conseguido acrescentar nada à felicidade que eu sentia. Nem sentia agora qualquer necessidade de procurar o renascimento nos reinos humano ou celestial.

Aqui, nesta estação de correio na grande estrada do leste — uma ilha a flutuar no meio da contaminação do mundo, rodeada pela interação frenética de ricos e pobres, pelo conflito clamoroso do certo e do errado, pelo ruído e fragor de homens e feras em constante movimento de um lado para o outro —, quem teria acreditado em mim se eu lhes tivesse dito que a vida num tal cenário era totalmente igual à deliciosa solidão que eu conhecera entre as falésias e penhascos de Iwataki, longe da poeira do mundo?

E como, exceto pelas privações que sofri durante aquele tempo em que me sustentei com um punhado diário de arroz, poderia eu alguma vez ter conhecido a tremenda alegria que me preenchia agora!

Há anos, Shōtō Rōkan, da cidade de Sendai, era constantemente solicitado para ceder exemplares da sua caligrafia. Ele acedia sempre aos pedidos dos requerentes escrevendo os mesmos seis caracteres: "O prazer é a semente do sofrimento. O sofrimento é a semente do prazer."[38] Essas inscrições em tinta eram tesouros que deviam ser profundamente valorizados.

Após uma longa e dura reflexão, concluí que, mesmo que continuasse a desfrutar desta vida de quietude e solidão, alheio à privação no templo, e continuasse a praticar a técnica de cultivo da vida da meditação de introspeção, prolongando talvez a minha

vida até uma extensão de oitocentos anos como P'eng Tsu, eu ainda não seria diferente de uma velha doninha feliz pelo sono, a dormitar no fundo da sua confortável e velha toca.

A Transmissão do Dharma

Decidi que ficaria muito melhor se seguisse o conselho de despedida que Shōju me dera: dedicar a minha energia a libertar os incontáveis seres sofredores do mundo através da transmissão do grande dom do Dharma; reunir alguns monges selecionados capazes de atravessar a barreira rumo ao kenshō genuíno; empenhar-me diligentemente na criação de condições para a realização de uma terra de Buda na terra e, no processo, concretizar os votos de Bodhasattva.

Quando me resolvi a embarcar neste programa grandioso e de longo alcance e a enviar um punhado de monges autênticos para o mundo, foi porque queria retribuir a imensa dívida que tinha para com os Budas e patriarcas.

Pouco a pouco, elaborei métodos para transmitir o dom do Dharma. Ao início, tinha apenas dois ou três monges aqui comigo. Mais tarde, a eles juntaram-se outros, atraídos por afinidade, até que eventualmente o seu número ultrapassou os cento e cinquenta. Em anos recentes, temos habitualmente trezentos monges a residir no templo e arredores.

Ao longo de todos esses anos, em resposta às circunstâncias, em resposta a pedidos, viajei extensamente, visitando muitas províncias diferentes, cumprindo a minha missão de transmitir o Dharma por onde quer que passasse. Não me recordo de todos os templos, mosteiros e lares de leigos que visitei.

Estive no sul de Izu quatro ou cinco vezes. Fiz o mesmo número de viagens até ao sul de Kai. Viajei para norte até Kiso e Hida. Para sul até às províncias de Bizen e Bitchū. Estive em Edo em pelo menos quatro ou cinco ocasiões. Em reuniões durante

essas visitas, proferi palestras Zen [teishō] sobre uma grande quantidade de textos: quatro ou cinco vezes sobre os Sutras do Lótus, Shurangama e Vimalakirti; seis ou sete vezes sobre o Registo da Falésia Azul e o Registo de Hsü-t'ang; duas ou três vezes sobre o Louvor da Escola Verdadeira e Os Três Ensinamentos dos Patriarcas de Buda. Mais vezes do que as que consigo recordar sobre o Sutra de Kannon.

Adicionalmente, palestraria sobre o Registo de Lin-chi; as Cartas de Ta-hui; os Registos de Daitō, Fa-yen, Sung-yuan e Bukkō; a Coletânea de Versos de Tsung-ying; os Poemas da Montanha Fria; Estimular os Estudantes através da Barreira Zen; a Coletânea em Quatro Partes; o Arsenal de Ta-hui; o Sutra na Mão de Manjushri; O Samadhi do Espelho Precioso; Palavras Oníricas da Terra dos Sonhos; Estames Venenosos num Matagal de Espinhos; o Registo de Daiō; A Canção do Rei da Mente; e outros tão numerosos que não consigo lembrá-los todos.[39]

Há um velho ditado: "Quando um homem superior profere mil palavras, pode cometer um único erro. Quando um homem inferior profere mil palavras, pode alcançar um único benefício." Se no meio deste meu absurdo desconexo se encontrar de facto um único benefício, talvez este possa servir como um pequeno dom do Dharma.

A minha escrita é grosseira, os traços do meu pincel são gatafunhos grossos e vulgares. Ambos estão crivados de erros de vários tipos. Caracteres mal escritos. Uma palavra trocada por outra. Limito-me a rabiscar no papel, fazendo deles uma "cópia limpa". Eles pegam nela, gravam-na em blocos de madeira e imprimem-na. No total, devo ter escrito vinte livros dessa maneira. Não importa. Qualquer homem sábio que pouse os olhos neles de certeza que os atirará ao chão com nojo e os cobrirá desdenhosamente com saliva.

Os meus labores literários: Estames Venenosos num Matagal de Espinhos; A Luz Remanescente do Espelho Precioso;

Conversa Ociosa num Barco Noturno; A Minha Chaleira; Um Campo de Palavras Sufocado por Ervas Daninhas; Erva-de-Ganso; Canção da Moagem do Chá; Um Registo de Quatro Jovens Raparigas Filiais; Um Conto de Infância; O Conto de Yū kichi; Palavras Oníricas da Terra dos Sonhos; Tosenshikō; Uma Aplicação de Moxa; Morangos-de-Cobra; O Registo dos Comentários de Sendai sobre os Poemas da Montanha Fria; Cardos-Corredores; Palestras do Dharma Introdutórias às Lições sobre o Registo de Hsi-keng; Hera Brava. Apenas uma lista aproximada, mas quando se é tão velho e esquecido como eu, não se pode esperar que nos lembremos de tudo.[40]

Um leigo tomou a palavra: "Que grande golpe de sorte é, neste dia tardio e degenerado, ser abençoado com os aspetos essenciais de um Dharma tão verdadeiro e genuíno. Só se pode esperar encontrar uma fortuna cármica tão favorável uma vez em muitos renascimentos. Aguardo com viva expetativa ouvir algo mais sobre a meditação de introspeção."

"Muito bem", disse-lhe eu. "Gosto de ver estudantes que estão ansiosos por fazer perguntas. Mas quando falo muito assim, acabo sempre por ficar exausto. Volta amanhã e pergunta-me outra vez."[41]

O leigo juntou as palmas das mãos, curvou-se profundamente e partiu.

4. A Doença do Zen

Há muito tempo, Wu Ch'i-ch'u disse ao Mestre Shih-t'ai:[1] "Para refinar o elixir, é necessário reunir a energia vital.[2] Para reunir a energia vital, é necessário focar a mente. Quando la mente se foca no oceano de energia vital ou no campo do elixir localizado uma polegada abaixo do umbigo, a energia vital reúne-se aí. Quando a energia vital se reúne no campo do elixir, o elixir é produzido. Quando o elixir é produzido, a estrutura física fica forte e firme. Quando a estrutura física está forte e firme, o

espírito fica pleno e repleto. Quando o espírito está pleno e repleto, a longa vida está assegurada."

Estas são palavras de verdadeira sabedoria.

O leigo regressou na manhã seguinte e repetiu o pedido que fizera no dia anterior.[3]

"Muito bem", disse eu, "vou explicar-te os aspetos essenciais da meditação de introspeção."

No dia em que me comprometi pela primeira vez com uma vida de prática Zen, prometi reunir toda a fé e coragem sob o meu comando e dedicar-me com firme determinação à busca do Caminho do Buda. Embarquei num regime de austeridades rigorosas, que continuei por vários anos, forçando-me implacavelmente. Então, uma noite, tudo desmoronou subitamente, e cruzei o limiar em direção à iluminação. Todas as dúvidas e incertezas que me tinham sobrecarregado ao longo de todos aqueles anos desapareceram subitamente, com raízes e tudo — tal como gelo derretido. O karma profundamente enraizado que me tinha acorrentado por infinitos kalpas ao ciclo do nascimento e da morte desapareceu como espuma na água.

É verdade, pensei para comigo: o Caminho não está longe do homem.[4] Aquelas histórias sobre os antigos mestres demorarem vinte ou até trinta anos para o alcançar — alguém deve ter inventado tudo isso. Durante os meses seguintes, andei a dançar no ar, agitando os braços e batendo os pés numa espécie de êxtase insensato.

Mais tarde, porém, ao começar a refletir sobre o meu comportamento quotidiano, pude ver que os dois aspetos da minha vida — o ativo e o meditativo — estavam totalmente desequilibrados. Não importava o que estivesse a fazer, nunca me sentia livre ou completamente à vontade. Percebi que teria de reacender uma determinação destemida e, mais uma vez, atirar-me de corpo e alma para a luta pelo Dharma. Com os dentes firmemente cerrados e os olhos focados em frente, comecei a

dedicar-me exclusivamente à minha prática, renunciando por completo à comida e ao sono.

Antes de o mês terminar, o fogo do meu coração começou a subir no sentido inverso ao curso natural, secando os fluidos essenciais dos meus pulmões.[5] Os meus pés e pernas estavam sempre gélidos: sentia-os como se estivessem imersos em bacias de neve. Havia um zumbido constante nos meus ouvidos, como se eu estivesse a caminhar ao lado de uma torrente de montanha furiosa. Tornei-me anormalmente fraco e tímido, encolhendo-me e temeroso em tudo o que fazia. Sentia-me totalmente esgotado, física e mentalmente exausto. Visões estranhas surgiam-me tanto nas horas de vigília como nas de sono. As minhas axilas estavam sempre molhadas de suor. Os meus olhos lacrimejavam constantemente. Viajei por toda a parte, visitando sábios professores Zen, procurando médicos de renome. Mas nenhum dos remédios que ofereciam me trazia qualquer alívio.

O Mestre Hakuyū

Foi então que por acaso conheci alguém que me falou de um eremita chamado Mestre Hakuyū, que vivia dentro de uma caverna no alto das montanhas do distrito de Shirakawa, em Quioto. Corria o rumor de que tinha trezentos e setenta anos de idade. A sua caverna ficava a duas ou três léguas de qualquer habitação humana. Ele não gostava de ver pessoas e, sempre que alguém se aproximava, corria a esconder-se. Pelo seu aspeto, era difícil dizer se era um homem de grande sabedoria ou meramente um tolo, mas os habitantes das aldeias circundantes veneravam-no como um sábio. O boato dizia que ele fora o professor de Ishikawa Jōzan[6] e que era versado em astrologia e profundamente instruído nas artes médicas também. Pessoas que se haviam aproximado dele e solicitado os seus ensinamentos da maneira correta, observando as conveniências, tinham, em raras ocasiões, conseguido arrancar-lhe uma ou duas observações de significado

enigmático. Após partirem e concederem às palavras uma reflexão mais profunda, as pessoas descobriam geralmente que elas eram muito benéficas.

Em meados do primeiro mês do sétimo ano da era Hōei [1710],[7] carreguei a minha mochila de viagem, saí de mansinho do templo no leste de Mino onde estava hospedado e dirigi-me a Quioto. Ao chegar à capital, voltei os meus passos para norte, atravessando as colinas em Vale Negro [Kurodani] e fazendo o meu caminho até à pequena aldeia no Rio Branco [Shirakawa]. Deixei a minha mochila numa casa de chá e fui pedir informações sobre a caverna do Mestre Hakuyū. Um dos aldeões apontou o dedo em direção a um fio fino de água torrencial, no alto das colinas.

Usando o som da água como guia, rumei às montanhas, caminhando até chegar ao riacho. Segui ao longo da margem por mais uma légua ou algo assim, até que o riacho e o trilho se extinguiram por completo. Não havia sequer um trilho de lenhadores para indicar o caminho. Neste ponto, perdi o norte completamente e fiquei incapaz de avançar mais um passo. Não sabendo o que mais fazer, sentei-me numa rocha próxima, fechei os olhos, coloquei as palmas das mãos diante de mim em gasshō e comecei a entoar um sutra. Pouco depois, como que por magia, ouvi ao longe o som ténue de alguém a cortar uma árvore. Depois de abrir caminho mais profundamente por entre as árvores da floresta na direção do som, avistei um lenhador. Ele direcionou o meu olhar muito acima, para um local distante entre as nuvens e a névoa rodopiantes no cume das montanhas. Conseguia vislumbrar apenas uma pequena mancha amarelada, com não mais de uma polegada quadrada, surgindo e desaparecendo nos vapores flutuantes da montanha. Ele disse-me que era uma esteira de juncos que pendia sobre a entrada da caverna do Mestre Hakuyū. Prendendo a barra da minha túnica na minha faixa, iniciei a subida final para a morada de Hakuyū.

Escalando rochas pontiagudas, empurrando trepadeiras pesadas e vegetação rasteira persistente, a neve e a geada corroíam as minhas sandálias de palha, as nuvens húmidas empurravam a minha túnica. Foi uma caminhada muito difícil e, na altura em que cheguei ao local onde vira a esteira, estava coberto de um suor espesso e oleoso.

Encontrava-me agora à entrada da caverna. Esta dominava uma perspetiva de beleza insuperável, completamente acima da poeira vulgar do mundo. Com o coração a tremer de medo e a pele com arrepios, apoiei-me contra algumas rochas por um momento e contei várias centenas de respirações. Depois de sacudir a sujidade e a poeira e de endireitar a minha túnica para me tornar apresentável, curvei-me, empurrei hesitantemente a esteira para o lado e espreitei para o interior da caverna.

Conseguia distinguir a figura do Mestre Hakuyū na escuridão. Estava sentado perfeitamente ereto, com os olhos fechados. Uma maravilhosa cabeleira preta salpicada de fios brancos descia até aos seus joelhos. Tinha uma tez excelente e juvenil, de tonalidade avermelhada como uma tâmara chinesa. Estava sentado sobre uma esteira macia feita de ervas e vestia um casaco grande de pano grosseiramente tecido.

O interior da caverna era pequeno, com não mais de um metro e meio quadrado e, à exceção de uma pequena secretária, não havia sinal de artigos domésticos ou outros artefactos de qualquer espécie. No topo da secretária, conseguia ver três rolos de escrita — O Sábio Meio, Lao Tzu e o Sutra do Diamante.[8]

Apresentei-me o mais educadamente que pude, expliquei os sintomas e as causas da minha doença com algum pormenor e roguei o auxílio do mestre.

A Cura

Passado um bocado, Hakuyū abriu os olhos e lançou-me um olhar firme e severo. Depois, falando lenta e deliberadamente,

explicou que era apenas um velho inútil e gasto — "mais morto do que vivo". Habitava no meio daquelas montanhas vivendo das nozes e frutos silvestres da montanha que conseguia colher. Passava as noites junto dos veados da montanha e de outras criaturas selvagens. Declarou ser completamente ignorante de qualquer outra coisa e disse estar profundamente envergonhado por um sacerdote budista tão importante ter feito uma longa viagem expressamente para o ver.

Mas eu persisti, implorando repetidamente pela sua ajuda. Por fim, ele estendeu a mão com um gesto fácil, quase descomprometido, e segurou a minha mão. Procedeu ao exame dos meus cinco órgãos corporais, medindo as minhas pulsações em nove pontos vitais. As suas unhas, notei, tinham quase uma polegada de comprimento.

Franzindo o cenho, disse com uma voz tingida de piedade: "Não há muito que se possa fazer. Desenvolveste uma doença grave. Ao forçares-te demasiado, esqueceste-te da regra fundamental do treino religioso. Estás a sofrer da doença da meditação, que é extremamente difícil de curar por meios médicos. Se tentares tratá-la usando acupuntura, moxabustão ou medicamentos, descobrirás que não têm qualquer efeito — mesmo que fossem administrados por um P'ien Ch'iao, Ts'ang Kung ou Hua T'o.[9] Chegaste a este estado deplorável em resultado da meditação. Nunca recuperarás a tua saúde a menos que sejas capaz de dominar as técnicas da meditação de introspeção. Tal como diz o velho ditado: 'Quando uma pessoa cai por terra, é da terra que se deve erguer.'"[10]

"Por favor", disse eu, "ensine-me a técnica secreta da meditação de introspeção. Quero começar a praticá-la e aprender como se faz."

[36] Uma citação clássica proveniente dos ensinamentos confucianos (atribuída frequentemente ao Livro dos Ritos ou a

diálogos dos Analectos), aconselhando prudência face à instabilidade social ou política.

[37] A meditação de introspeção (naikan) combina visualização e a focalização da energia no baixo ventre, funcionando como uma terapia psicossomática na tradição de Hakuin.

[38] Uma reflexão clássica sobre a impermanência e a ciclicidade da experiência humana e do apego aos estados emocionais.

[39] Esta extensa listagem engloba os principais sutras Mahayana, registos de diálogos (goroku) de mestres chineses e japoneses e compilações poéticas que constituem o núcleo do currículo de estudo e comentário no Zen Rinzai.

[40] Catálogo das obras escritas pelo próprio autor (Hakuin Ekaku), demonstrando a sua prolífica produção literária dirigida tanto a monges como a leigos.

[41] Um recurso retórico comum nas narrativas de ensinamento, criando uma pausa dramática que prepara o leitor para a exposição técnica subsequente.

[1] Wu Ch'i-ch'u e o Mestre Shih-t'ai são figuras associadas às tradições de alquimia interna taoista (neidan).

[2] O termo aqui traduzido por "energia vital" corresponde ao conceito de qi (ou ki), a força vital fundamental na cosmologia e medicina orientais.

[3] Reflete a persistência tradicional exigida ao discípulo antes de receber instruções esotéricas ou profundas.

[4] Referência ao Justo Meio confuciano, indicando que a verdade fundamental está acessível na própria natureza humana.

[5] Na medicina tradicional, o desequilíbrio causado pelo excesso de esforço mental faz com que a energia do fogo suba em direção à cabeça, em vez de descender ao abdómen, gerando sintomas físicos e psicológicos de exaustão.

[6] Ishikawa Jōzan (1583–1672), célebre poeta, calígrafo e antigo samurai que se retirou para uma vida de eremitismo e erudição em Quioto.

[7] A era Hōei compreende o período entre 1704 e 1711. O ano de 1710 corresponde ao momento em que Hakuin sofreu a sua crise severa de saúde.

[8] A presença destas três obras simboliza a síntese harmoniosa das três grandes correntes espirituais e filosóficas da Ásia Oriental: o Confucianismo, o Taoismo e o Budismo.

[9] Três dos mais lendários e divinizados médicos da antiguidade chinesa, celebrados pelas suas capacidades de cura quase milagrosas.

[10] Uma metáfora clássica comum no Budismo (frequentemente associada também ao desenvolvimento do bodhicitta), sugerindo que o próprio veículo ou local do erro é o ponto de partida indispensável para a retificação e cura.

Com uma postura que era agora solene e majestosa, o Mestre Hakuyū respondeu de forma suave e tranquila: «Ah, estás determinado a encontrar uma resposta para o teu problema, não estás, jovem? Muito bem, julgo que te posso falar um pouco sobre a Meditação de Introspeção que aprendi há muitos anos. É um método secreto para sustentar a vida, conhecido por muito poucas pessoas. Praticado com diligência, trará certamente resultados notáveis. Permitir-te-á também antever uma vida longa.11

«A Grande Via divide-se nos dois instrumentos do *yin* e do *yang*. Ao combinarem-se, produzem os seres humanos e todas as outras coisas. Uma energia primordial inata circula silenciosamente pelo corpo, movendo-se ao longo de canais ou condutas de um para outro dos cinco grandes órgãos. A energia defensiva e o sangue nutritivo, que circulam juntos, ascendem e descendem por todo o corpo, realizando cinquenta circulações completas em cada período de vinte e quatro horas.12

«Os pulmões, que manifestam o princípio do metal, são um órgão feminino localizado acima do diafragma. O fígado, que manifesta o princípio da madeira, é um órgão masculino localizado abaixo do diafragma. O coração, que manifesta o princípio do fogo, é o principal órgão *yang*; situa-se na parte superior do corpo. Os rins, que manifestam o princípio da água, são o principal órgão *yin*; situam-se na parte inferior do corpo. Contidos nos cinco órgãos internos estão sete poderes maravilhosos, tendo o baço e os rins dois cada um.13

«O sopro exalado provém do coração e dos pulmões; o sopro inalado entra através dos rins e do fígado. Com cada exalação do sopro, a energia defensiva e o sangue nutritivo avançam três polegadas nas suas condutas; avançam também três polegadas com cada inalação do sopro. A cada vinte e quatro horas, a energia defensiva e o sangue nutritivo realizam cinquenta circulações completas pelo corpo.

«O fogo é, por natureza, leve e instável, e procura sempre subir, ao passo que a água é, por natureza, pesada e estável, e procura sempre descer. Se uma pessoa que ignore este princípio se esforçar demasiado nas suas práticas meditativas, o fogo no seu coração subirá violentamente, queimando os seus pulmões e prejudicando a sua função.

«Dado que existe uma relação de mãe e filho entre os pulmões, que representam o princípio do metal, e os rins, que representam o princípio da água, quando os pulmões estão afetados e fragilizados, os rins ficam também enfraquecidos e debilitados. A debilitação dos pulmões e dos rins esgota e enfraquece os outros órgãos e perturba o devido equilíbrio no seio das seis vísceras.14 Isto resulta num desequilíbrio na função dos quatro elementos constitutivos do corpo (terra, água, fogo, vento), dos quais alguns se tornam demasiado fortes e outros demasiado fracos. Isto leva, por sua vez, a uma grande variedade de maleitas e perturbações em cada um dos quatro elementos. Os

medicamentos não têm qualquer efeito no seu tratamento. Os médicos apenas podem olhar de braços cruzados.»

Sustentar a Vida

[O Mestre Hakuyū continuou:] «Sustentar a vida é muito semelhante a proteger um país. Enquanto um senhor sábio e um governante esclarecido pensam sempre no povo comum sob o seu comando, um senhor insensato e um governante medíocre preocupam-se exclusivamente com os passatempos das classes abastadas. Quando um governante se foca nos seus próprios interesses egoístas, os seus nove ministros vangloriam-se do seu poder e autoridade, os funcionários subordinados procuram favores especiais e nenhum deles pensa na pobreza e no sofrimento do povo que está abaixo deles. O campo enche-se de rostos pálidos e esquálidos; a fome assola a terra, deixando as ruas das vilas e cidades repletas de cadáveres. Os sábios e os bons retiram-se para o anonimato, o povo comum ferve de ressentimento e raiva, os senhores provinciais tornam-se rebeldes e os inimigos nas fronteiras erguem-se para atacar. O povo é mergulhado numa agonia de dor e sofrimento até que, finalmente, a própria nação deixa de existir.

«Por outro lado, quando o governante volta a sua atenção para baixo, focando-se no povo comum, os seus ministros e funcionários desempenham os seus deveres de forma simples e frugal, tendo sempre em mente as dificuldades e o sofrimento do povo comum. Como resultado, os agricultores produzem comida em abundância, e as suas esposas, tecido em abundância. Os bons e os sábios reúnem-se em torno do governante para lhe prestar serviço, os senhores provinciais são respeitosos e submissos, o povo comum prospera e o país fortalece-se. Cada pessoa é obediente ao seu superior, nenhuns inimigos ameaçam as fronteiras e os sons de batalha já não se ouvem na terra. Os próprios nomes das armas de guerra chegam a ser esquecidos.

«O mesmo acontece com o corpo humano. A pessoa que alcançou a mestria mantém sempre a energia vital do coração em baixo, preenchendo a parte inferior do corpo. Quando a parte inferior do corpo está preenchida com a energia vital do coração, não há lugar no interior para que as sete desventuras operem15 nem lugar no exterior para que os quatro males16 ganhem entrada. A energia defensiva e o sangue nutritivo estão repletos, o coração e a mente vigorosos e saudáveis. Os lábios nunca conhecem o amargor das poções médicas; o corpo nunca sente o desconforto da agulha de acupuntura ou dos tratamentos com moxa.

«Uma pessoa comum ou medíocre permite sempre que a energia vital do coração suba sem controlo, de modo a que se disperse pela parte superior do corpo. Quando se permite que a energia vital do coração suba sem controlo, o calor que emana do coração no lado esquerdo danifica os pulmões no lado direito. Isto sobrecarrega os cinco sentidos, diminuindo o seu funcionamento, e causa perturbações prejudiciais nas seis raízes.17

«Por causa disto, Chuang Tzu disse: "A Pessoa Verdadeira respira a partir dos seus calcanhares. A pessoa comum respira a partir da sua garganta."

«Hsü Chun disse: "Quando a energia vital está no aquecedor inferior, as respirações são longas; quando a energia vital está no aquecedor superior, as respirações são curtas."18

«O Mestre Shang Yang disse19: "Existe uma única energia vital genuína no homem. A sua descida para o aquecedor inferior significa o retorno do *yang* único. Se uma pessoa deseja vivenciar o momento em que o *yin* atinge a plenitude e cede lugar ao *yang* que regressa, a sua prova será encontrada no calor que é gerado quando a energia vital está concentrada na parte inferior do corpo."

«A regra de ouro na arte de sustentar a vida é manter sempre a parte superior do corpo fresca e a parte inferior do corpo quente.

«Existem doze condutas ao longo das quais a energia defensiva e o sangue nutritivo circulam pelo corpo.20 Estas condutas correspondem aos doze signos ou ramos horários, aos doze meses do ano e aos doze horas do dia. Correspondem também às várias permutações que os hexagramas ou signos de adivinhação no Livro das Mutações sofrem ao longo do seu ciclo anual.

«Cinco linhas *yin* acima e uma linha *yang* abaixo — o hexagrama conhecido como "O Retorno do Trovão na Terra" — corresponde sazonalmente ao solstício de inverno. É talvez a isto que Chuang Tzu se refere quando fala de "a Pessoa Verdadeira respirar a partir dos seus calcanhares".

«Três linhas *yang* abaixo e três linhas *yin* acima — o hexagrama "A Terra e o Céu em Paz" — corresponde sazonalmente ao primeiro mês, quando as dez mil coisas estão grávidas da energia vital da geração e os miríades de botões e flores, recebendo a humidade benéfica, rebentam em flor. É a configuração da Pessoa Verdadeira, cuja parte inferior do corpo está preenchida com energia primordial. Quando uma pessoa atinge este estágio, a sua energia defensiva e o seu sangue nutritivo são reabastecidos e o seu espírito enche-se de vigor e coragem.

«Cinco linhas *yin* abaixo e uma linha *yang* acima — o hexagrama conhecido como "A Separação" — corresponde sazonalmente ao nono mês. Quando os céus estão neste ponto, a folhagem no jardim e na floresta perde a cor, as flores inclinam-se e murcham. É a configuração do "homem comum que respira a partir da sua garganta". Quando uma pessoa atinge este estágio, torna-se magra e de aspeto debilitado; os seus dentes afrouxam e caem.

«Por causa disto, o Tratado sobre o Prolongamento da Vida afirma:21 "Quando todas as seis linhas *yang* se esgotam e o homem é inteiramente *yin*, a morte pode facilmente ocorrer." O

que deves saber é que, para sustentar a vida, a chave é ter a energia primordial a preencher constantemente a parte inferior do corpo.»

Remédios para Sustentar a Vida e Alcançar a Imortalidade

[O Mestre Hakuyū continuou:] «Muito antes de Wu Ch'i-ch'u visitar o Mestre Shih-t'ai,22 preparou-se realizando purificações rituais. Depois, foi questionar sobre a arte de refinar o elixir. O Mestre Shih-t'ai disse-lhe: "Possuo um segredo maravilhoso para produzir o elixir genuíno e profundo, mas apenas uma pessoa de capacidade superior seria capaz de o receber e transmitir." Este é o mesmíssimo segredo que o Imperador Amarelo recebeu do Mestre Kuang Ch'eng. O Imperador Amarelo só o recebeu após ter completado um período de recolhimento e abstinência de vinte e um dias.23

«O elixir genuíno não existe separado da Grande Via; a Grande Via não existe separada do elixir genuíno. Vós, budistas, tendes um ensinamento conhecido como as cinco ausências de fuga.24 Uma vez repelidos os seis desejos e esquecido o funcionamento dos cinco sentidos, a energia primordial, indiferenciada, reunir-se-á em plenitude diante dos teus próprios olhos. Era isto que T'ai-pai Tao-jen queria dizer quando falava sobre "combinar a energia inata vital de cada um com a energia primordial do céu e da terra de onde ela deriva".25

«Deves puxar aquilo a que Mêncio chamava a "energia vasta e expansiva" para baixo e armazená-la no campo do elixir — o reservatório de energia vital localizado abaixo do umbigo.26 Mantém-na aí ao longo dos meses e anos, preservando-a com total dedicação, sustentando-a sem vacilar. Uma manhã, virarás subitamente a fornalha do elixir ao contrário, e então todo o lado, dentro e fora de todo o universo, se tornará um único e imenso pedaço de elixir puro.27

«Quando isso acontecer, compreenderás pela primeira vez que tu próprio és um sábio genuíno, tão não-nascido como o céu e a terra, tão imortal como o espaço vazio. Nesse momento, os teus esforços para refinar o elixir alcançarão a sua fruição. Isto não é um feito superficial como levantar ventos ou cavalgar névoas, encolher o espaço ou caminhar sobre a água, o género de coisas que podem ser realizadas por sábios menores. Para ti, o objetivo é transformar o grande mar no mais fino leite condensado, transformar a grande terra em ouro puríssimo.28

«Ao explicar a frase "o líquido metálico regressa ao elixir", um homem sábio do passado disse: ""Elixir" refere-se ao campo do elixir, e "líquido" refere-se ao fluido sanguíneo nos pulmões, por isso a frase significa que o sangue nos pulmões regressa ao campo do elixir localizado abaixo do umbigo."29»

Conduzir a Mente para a Parte Inferior do Corpo

Neste ponto, eu [Hakuin] disse ao Mestre Hakuyū: «Estou profundamente grato pelos teus ensinamentos. Vou interromper o meu estudo do Zen por algum tempo para me poder concentrar nos meus esforços na Meditação de Introspeção e curar a minha doença.

«No entanto, há algo que ainda me intriga. Não seria o método que ensinas um exemplo de "enfatizar excessivamente os remédios de arrefecimento para fazer descer o fogo do coração", contra o qual o grande médico Li Shih-ts'ai alertou?30 E se eu concentrasse a minha mente num único local, isso não impediria o movimento da energia defensiva e do sangue nutritivo, fazendo-os estagnar?»

Um leve sorriso cruzou o rosto do Mestre Hakuyū. «De modo nenhum», respondeu ele. «Não te deves esquecer de que o Mestre Li também disse que a natureza do fogo é arder para cima, pelo que deve ser feito descer; a natureza da água é fluir para baixo,

pelo que deve ser feita subir. Esta condição do fogo a descer e da água a subir chama-se interpenetração. O momento em que a interpenetração está a ocorrer chama-se Já Concluído; o momento em que não está a ocorrer chama-se Antes da Conclusão.31

«A interpenetração é uma configuração da vida. A falta de interpenetração é uma configuração da morte. Quando o Mestre Li e os da sua escola falam em "enfatizar excessivamente os remédios de arrefecimento para fazer descer o fogo do coração", fazem-no para salvar as pessoas que estudam os ensinamentos da escola Tan-hsi do dano que poderia resultar de enfatizar em demasia tais remédios.32

«O fogo funciona de duas maneiras: como príncipe e como ministro. O fogo principesco encontra-se na parte superior do corpo; preside na tranquilidade. O fogo ministerial encontra-se na parte inferior do corpo; preside na atividade. O fogo principesco é o senhor do coração. O fogo ministerial funciona como seu subordinado.

«O fogo ministerial é de dois tipos, um dos quais se encontra nos rins, e o outro no fígado. Os rins correspondem ao dragão, o fígado ao trovão. Há um ditado: "O estrondo do trovão nunca se ouve enquanto o dragão permanecer escondido nas profundezas do mar. O dragão nunca voa nos céus enquanto o trovão permanecer confinado aos pântanos e lodaçais." Assumindo que isso é verdade, e tendo em conta que a composição tanto dos mares como dos pântanos é a água, não significará o ditado que a tendência do fogo ministerial para subir é suprimida?

«Diz-se também que o coração fica exausto [de energia] quando se cansa e, assim, sobreaquece. Quando o coração está exausto, pode ser reabastecido fazendo-o descer e interpenetrar-se com os rins. Isto é conhecido como reabastecimento. Corresponde ao princípio de Após a Conclusão mencionado anteriormente.

«Tu, jovem, desenvolveste esta doença grave porque se permitiu que o fogo no teu coração subisse violentamente contra o

fluxo natural. A menos que consigas fazer descer o teu coração para a parte inferior do corpo, nunca recuperarás a saúde, mesmo que domines todas as práticas secretas que os três mundos têm para oferecer.33

«Provavelmente consideras-me uma espécie de taoista. Provavelmente pensas que o que te tenho dito não tem qualquer relação com o Budismo. Mas isso é um erro. O que te estou a ensinar é Zen. Se, no futuro, vislumbrares o verdadeiro despertar, sorrirás ao recordar estas minhas palavras.»

Não-contemplação

[O Mestre Hakuyū continuou:] «Quanto à prática da contemplação, a verdadeira contemplação é a não-contemplação. A falsa contemplação é a contemplação que é dispersa e desfocada.34 Contraíste esta doença grave ao envolver-te numa contemplação dispersa. Não achas que agora te deves salvar por meio da não-contemplação? Se pegares no calor do teu coração, no fogo da tua mente, e o puxares para baixo, para a região do campo do elixir e para as plantas dos pés, sentir-te-ás naturalmente fresco e revigorado. Toda a discriminação cessará. Nem o mais pequeno pensamento consciente ocorrerá para erguer as ondas da emoção. Isto é verdadeira meditação — meditação pura e imaculada.

«Portanto, não fales em interromper o teu estudo do Zen. O próprio Buda ensinou que devemos "curar todos os tipos de doenças colocando o coração nas plantas dos pés". Os sutras Agama ensinam um método no qual se usa manteiga. É insuperável para tratar a debilitação do coração.35

«Na obra *Grande Concentração e Discernimento* da seita Tendai, as causas fundamentais da doença, bem como os métodos para as tratar, são expostos em pormenor.36 São apresentadas doze técnicas de respiração que são eficazes na cura de uma ampla variedade de maleitas. Existe outra técnica que consiste em visualizar o coração como um feijão assente no umbigo. Em última análise, a essência de todos estes métodos é fazer descer o fogo do coração e reuni-lo no campo do elixir e nas plantas dos pés. Não é apenas eficaz para curar doenças, é extremamente benéfico também para a meditação Zen.

«Existem, creio eu, dois tipos de concentração: a concentração na verdade última e a concentração na verdade temporária.37 A primeira é uma meditação plena e perfeita sobre o verdadeiro aspeto de todas as coisas; na segunda, é atribuída importância primordial ao foco da energia do coração na região del campo do elixir. Os estudantes que praticam estas concentrações retiram delas grandes benefícios.»

Cultivar a Energia da Mente

[O Mestre Hakuyū continuou:] «Dōgen, patriarca fundador do templo Eihei-ji, viajou para a China e estudou com o mestre Zen Ju-ching no mosteiro de T'ien-t'ung.38 Um dia, quando se dirigiu aos aposentos de Ju-ching para receber os seus ensinamentos, Ju-ching disse: "Quando praticares zazen, deves colocar a tua mente na palma da tua mão esquerda."

«Isto corresponde, na generalidade, à concentração na verdade temporária da seita Tendai.

«Na sua obra *Pequena Concentração e Discernimento*, Chih-i relata como começou a ensinar a técnica secreta da Meditação de Introspeção (concentração na verdade temporária) e como, ao usá-la, salvou o seu irmão mais velho, gravemente doente, da beira da morte.39

«O sacerdote Po-yün disse: “Mantenho sempre o meu coração em baixo, preenchendo a parte inferior do meu ventre. Uso-o a toda a hora — a ensinar estudantes, a guiar a assembleia de monges, a receber visitantes, durante os encontros nos meus aposentos, enquanto estou ocupado em conversas e palestras de vários tipos — e nunca o esgoto. Desde que cheguei à velhice, descobri que os seus benefícios são especialmente grandiosos.”40

«Quão louvável! Não concordam as palavras de Po-yün com o ensinamento encontrado no *Su-wen*?: “Se fores tranquilo e livre de pensamentos perturbadores, a energia primordial conformar-se-á. Desde que preserves essa energia no teu interior, não haverá lugar por onde a doença possa entrar.”41

«Além disso, a essência de preservar a energia no interior reside em mantê-la repleta e segura por todo o corpo — estendendo-se a todas as trezentas e sessenta articulações e a cada um dos oitenta e quatro mil poros da pele. Deves saber que este é o segredo supremo para sustentar a vida.

«P’eng Tsu disse: “Fecha-te num quarto onde não sejas perturbado. Prepara um esteio com roupa de cama que tenha sido aquecida e uma almofada com cerca de três polegadas de altura. Deita-te de costas com o corpo completamente direito. Fecha os olhos e confina a energia do coração no interior do teu peito. Coloca uma pena de ganso no teu nariz. Quando a tua respiração não perturbar a pena, conta trezentas respirações. Assim que atingires um estado em que os teus ouvidos não ouvem e os teus olhos não veem, o frio e o calor já não te causarão desconforto; as picadas venenosas de abelhas e escorpiões serão incapazes de te fazer mal. Ao atingires a idade de trezentos e sessenta anos, estarás muito perto de te tornares uma pessoa verdadeira.”42

«Su Tung-p’o deu o seguinte conselho: “Se tiveres fome, come algum alimento, mas para de comer antes de estares cheio.43 Dá um passeio longo e pausado, até sentires o teu apetite regressar, depois entra num quarto tranquilo e senta-te numa

postura ereta. Começa a exalar e a inalar, contando as tuas respirações — de dez a cem, de cem a mil. Quando tiveres contado mil respirações, o teu corpo deverá estar tão firme e estável como uma rocha, o teu coração tão tranquilo e imóvel como o céu vazio.

““Se continuares a sentar-te assim por um longo período, a tua respiração ficará suspensa. Já não irás inalar nem exalar. O teu sopro emanará em nuvens, elevar-se-á como névoa, a partir dos oitenta e quatro mil poros da tua pele. Compreenderás com perfeita clareza que todas as doenças de que sofreste, cada uma das inúmeras perturbações que vivenciaste desde o início sem início, desapareceram por si mesmas. Serás como um homem cego que recupera subitamente a visão e já não tem necessidade de pedir orientação a outros no seu caminho.

““O que deves fazer é reduzir as palavras e dedicar-te unicamente a sustentar a tua energia primordial. Por isso, diz-se: ‘Aqueles que desejam fortalecer a sua visão mantêm os olhos fechados. Aqueles que desejam fortalecer a sua audição evitam os sons. Aqueles que desejam sustentar a energia do seu coração mantêm o silêncio.’””44

O Método da Manteiga Derretida

«Mencionaste um método no qual se usa manteiga», disse eu [Hakuin]. «Poderia perguntar-te sobre isso?»45

O Mestre Hakuyū respondeu: «Quando um estudante envolvido na meditação se encontra exausto no corpo e na mente porque os quatro elementos constitutivos do seu corpo estão num estado de desarmonia, ele deve revigorar o seu espírito e realizar a seguinte visualização:

«Imagina que um pedaço de manteiga derretida, de cor e fragrância puras e com o tamanho e a forma de um ovo de pato, é subitamente colocado no topo da tua cabeça. À medida que começa a derreter lentamente, transmite uma sensação requintada,

humedecendo e saturando a tua cabeça por dentro e por fora. Continua a escorrer, humedecendo os teus ombros, cotovelos e peito; permeando os pulmões, o diafragma, o fígado, o estômago e os intestinos; movendo-se pela coluna abaixo através das ancas, da pélvis e das nádegas.

«Nesse ponto, todas as congestões que se acumularam nos cinco órgãos e nas seis vísceras, todas as dores e males no abdómen e noutras partes afetadas, seguirão o coração à medida que este se afunda para a parte inferior do corpo. Enquanto isso acontece, ouvirás distintamente um som semelhante ao da água a gotejar de um lugar mais alto para um lugar mais baixo. Mover-se-á mais para baixo, através da parte inferior do corpo, inundando as pernas com um calor benéfico, até atingir as plantas dos pés, onde para.

«O estudante deve então repetir a contemplação. À medida que a sua energia vital flui para baixo, preenche gradualmente a região inferior do corpo, inundando-a com um calor penetrante, fazendo-o sentir-se como se estivesse sentado até ao umbigo num banho quente cheio com uma infusão de ervas medicinais raras e fragrantes que foram colhidas e preparadas por um médico habilidoso.

«Dado que todas as coisas são criadas pela mente, quando te envolves nesta contemplação, o nariz cheirará realmente o aroma maravilhoso de manteiga pura e derretida; o teu corpo sentirá a sensação requintada do seu toque a derreter. O teu corpo e a tua mente ficarão em perfeita paz e harmonia. Sentir-te-ás melhor e desfrutarás de maior saúde do que quando eras um jovem de vinte ou trinta anos. Neste momento, todas as acumulações indesejáveis nos teus órgãos vitais e vísceras desaparecerão. O estômago e os intestinos funcionarão perfeitamente. Antes que te dês conta, a tua pele brilhará com saúde. Se continuares a praticar a contemplação com diligência, não há doença que não possa ser curada, não há virtude que não possa ser adquirida, não há nível de sabedoria que

não possa ser alcançado, não há prática religiosa que não possa ser dominada. Se tais resultados surgem rápida ou lentamente, isso depende apenas de quão escrupulosamente te aplicares.

«Eu era um jovem doentio, em muito pior estado do que tu estás agora. Vivenciei dez vezes o sofrimento que tu suportaste. Os médicos acabaram por desistir de mim. Explorei centenas de curas por minha conta, mas nenhuma delas me trouxe qualquer alívio. Voltei-me para os deuses em busca de ajuda. Rezei às divindades tanto do céu como da terra, suplicando-lhes a sua assistência subtil e impercetível. Fui maravilhosamente abençoado. Eles estenderam-me o seu apoio e proteção.

Deparei-me com este método maravilhoso da contemplação da manteiga derretida. A minha alegria não conheceu limites. Comecei imediatamente a praticá-lo com uma determinação total e absoluta. Antes mesmo de passar um mês, os meus problemas tinham desaparecido quase por completo. Desde essa altura, nunca mais fui minimamente incomodado por qualquer queixa, física ou mental.

«Tornei-me como um ignorante, sem mente e totalmente livre de preocupações. Estava alheio à passagem do tempo. Nunca sabia que dia ou mês era, nem sequer se era um ano bissexto ou não. Perdi gradualmente o interesse nas coisas que o mundo preza, e logo esqueci por completo as esperanças, os desejos e os costumes dos homens e mulheres comuns. Na minha meia-idade, fui obrigado pelas circunstâncias a deixar Quioto e a refugiar-se nas montanhas da Província de Wakasa. Vivi lá quase trinta anos, desconhecido dos meus semelhantes. Olhando para trás, para esse período da minha vida, parece tão fugaz e irreal como a vida onírica que passou pelo cérebro adormecido de Lu-sheng.46

«Agora vivo aqui, neste lugar solitário nas colinas de Shirakawa, longe de qualquer habitação humana. Tenho uma camada ou duas de roupa para embrulhar esta minha velha

carcaça ressequida. Mas mesmo no pico do inverno, em noites em que o frio morde através do algodão fino, não congelo.

Mesmo durante os meses em que não há frutos ou nozes da montanha para eu colher, e não tenho cereais para comer, não morro de fome. É tudo graças a esta contemplação.

«Jovem, acabas de aprender um segredo que não conseguirias esgotar numa vida inteira. O que mais te poderia eu ensinar?»

A Despedida do Mestre Hakuyū

O Mestre Hakuyū sentou-se em silêncio com os olhos fechados. Agradeci-lhe profusamente, com os meus próprios olhos a brilharem de lágrimas, e depois despedi-me dele. Os últimos vestígios de luz pairavam nos ramos mais altos das árvores quando saí da caverna e fiz o meu caminho lentamente encosta abaixo. De repente, fui travado no meu caminho pelo som de tamancos de madeira a bater no chão pedregoso, ecoando pelas encostas do vale. Metade maravilhado, metade incrédulo, olhei apreensivamente em redor para ver a figura do Mestre Hakuyū a aproximar-se de mim à distância.

Quando esteve perto o suficiente para falar, disse: «Ninguém usa estes trilhos de montanha. É fácil perderes-te. Poderás ter dificuldades em voltar, por isso acompanhar-te-ei numa parte do caminho.» Com um cajado de madeira fino seguro na mão e tamancos altos de madeira nos pés, caminhou à minha frente, conversando e rindo.

Movia-se com agilidade e sem esforço sobre penhascos escarpados e encostas íngremes, percorrendo o terreno difícil com a facilidade de quem passeia por um jardim bem cuidado. Após cerca de uma légua, chegámos ao riacho da montanha. Ele disse

que, se o seguisse, não teria dificuldade em encontrar o caminho de volta para a aldeia de Shirakawa.

Com o que parecia ser um olhar de tristeza, voltou-se então e começou a refazer os seus passos. Mais uma vez, juntei as palmas das mãos e inclinei a cabeça profundamente em agradecimento. Fiquei ali imóvel, a ver o Mestre Hakuyū subir o trilho da montanha, maravilhando-me com a força e o vigor do seu passo. Movia-se com uma liberdade tão leve e sem amarras, como se fosse alguém que tivesse transcendido este mundo, ganho asas e estivesse a voar para se juntar às fileiras dos sábios imortais. Ao olhar para ele, o meu coração encheu-se de respeito, e também com um toque de inveja. Senti também uma pontada de arrependimento, sabendo que nunca mais nesta vida seria capaz de encontrar e aprender com um homem como este.

Os Benefícios da Meditação de Introspeção

Regressei diretamente para Shōin-ji. Ali dediquei-me à Meditação de Introspeção, praticando-a repetidamente por minha conta. Em menos de três anos — sem recurso a medicamentos, acupuntura ou moxabustão —, as doenças que me tinham atormentado durante anos desapareceram por si mesmas. Mais ainda, durante o mesmo período, vivenciei a alegria imensa de um grande satori seis ou sete vezes, perfurando e penetrando até à raiz de todos aqueles koans difíceis de acreditar, difíceis de penetrar, difíceis de compreender e difíceis de aceder nos quais eu nunca antes tinha sido capaz de cravar os dentes. Alcancei também incontáveis pequenos satoris, que me faziam valsar de um lado para o outro, agitando as mãos no ar numa dança espontânea. Soube então, pela primeira vez, que o mestre Zen Ta-hui não me tinha estado a enganar quando escreveu sobre vivenciar dezoito grandes satoris e incontáveis pequenos.

No passado, eu costumava usar duas e até três camadas de *tabi*, mas as plantas dos meus pés continuavam sempre a parecer

como se estivessem mergulhadas em bacias de gelo. Agora, mesmo no terceiro mês, a época mais fria do ano, não precisava de um único par.47 Já não necessitava de um braseiro para me manter quente. Tenho mais de oitenta anos este ano, mas mesmo agora nunca sofro da mais pequena indisposição. Certamente, tudo isto se deve aos benefícios duradouros de que desfruto por ter praticado a maravilhosa técnica secreta da Meditação de Introspeção.

Epílogo

Mesmo pensando nisso agora, as lágrimas escorrem pelas minhas velhas faces engelhadas — simplesmente não o consigo evitar.48 Há quatro ou cinco anos, tive um sonho. O Mestre Hakuyū tinha vindo desde as colinas de Shirakawa para me visitar aqui em Shōin-ji. Passámos uma noite inteira a rir e a conversar juntos. Senti-me tão feliz que, na manhã seguinte, contei tudo aos monges que viviam no templo. Eles curvaram-se e juntaram as palmas das mãos em atitude de reverência. «Bem! Bem!», disseram. «Talvez venha a acontecer. Talvez o sonho se torne realidade. Se o Mestre Hakuyū viesse aqui, seria uma grande honra para o templo.

«Completaste oitenta anos este ano, mestre, mas o teu corpo e a tua mente continuam fortes e vigorosos. Ensinas-nos e estendes a tua ajuda a outros estudantes por toda a parte. Não é tudo graças ao Mestre Hakuyū? Deixemos que um ou dois de nós vão a Quioto e o convidem a visitar Shōin-ji. Ele poderia viver aqui no templo. Poderíamos prover às suas necessidades através das nossas esmolas.»

Um sentimento de entusiasmo espalhou-se pela irmandade. Começaram a fazer-se planos. Então, um monge adiantou-se. «Esperem», disse ele, rindo. «Estão a cometer o erro de "marcar a borda de um barco em movimento para mostrar onde a espada caiu". Lamento ter de ser eu a dar-vos esta notícia, mas o Mestre

Hakuyū, a pessoa de quem estão a falar, já não está vivo. Faleceu no verão passado.»

Os monges bateram as mãos em espanto.

«Não devias repetir boatos infundados como esse!», disse eu, admoestando o monge. «Hakuyū não é um homem comum. Ele é um dos sábios imortais que por acaso caminha pela terra. Como poderia um homem assim morrer?»

«Infelizmente, essa foi a sua ruína. Foi por caminhar pela terra que encontrou a morte. No verão passado, parece que ele caminhava nas montanhas e chegou à borda de uma ravina profunda. Havia mais de cem jardas até ao outro lado. Ele tentou saltar, mas não conseguiu. Caiu nas rochas abaixo. A sua morte foi lamentada por aldeões de perto e de longe.»

O monge, terminada a sua história, ficou ali com um olhar desolado. Dei por mim com os meus próprios olhos a derramar lágrimas copiosas.

Não andem a dizer que o velho Hakuin, meio morto e a dar os seus últimos suspiros, rabiscou levianamente um longo emaranhado de absurdos sem fundamento na esperança de ludibriar estudantes superiores. O que coloquei aqui não se destina àqueles que possuem poderes espirituais de primeira ordem — o tipo de apoderado superior que desperta com um único golpe do maço do seu mestre.

Mas se simplórios persistentes como eu — o género de pessoas que sofrerão de doenças como eu sofri — deitarem os olhos a este livro, lerem e contemplarem o seu significado, deverão certamente conseguir obter uma pequena ajuda dele. De facto, após dar mais consideração ao assunto, penso que talvez o benefício não seja necessariamente pequeno. Em qualquer caso, o principal — o que todos devemos estimar e rever — é o método secreto da Meditação de Introspeção.

Na primavera do sétimo ano da era Hōreki [1757], compus uma obra em japonês a que chamei *Conversa Casual num Barco*

Noturno. Nela, expus os princípios essenciais da meditação. Desde então, pessoas de todos os tipos — monges, freiras, leigos, leigas — contaram-me como, quando as probabilidades estavam de dez para um contra elas, foram salvas da miséria de doenças graves e incuráveis devido aos benefícios maravilhosos da Meditação de Introspeção. Vieram ter comigo aqui a Shōin-ji em números que nem consigo contar para me agradecer pessoalmente.

Há dois ou tres anos, um jovem — deveria ter cerca de vinte e dois ou vinte e três anos — apareceu no templo a pedir para me ver. Quando saí para o receber, fiquei surpreendido com o grande embrulho de presentes — incluindo várias moedas de ouro — que ele tinha trazido para mim. Inclinou a cabeça até ao chão. «Sou o fulano de tal, de Matsuzaka, na Província de Ise», disse. «Há cerca de seis anos, contraí uma doença grave que achei impossível de curar.

Tentei todos os remédios secretos que conhecia, mas nenhum deles teve qualquer efeito. Todos os médicos que consultei desenganaram-me como um caso perdido. Parecia então que não me restava mais nada a fazer senão esperar pelo fim. Aconteceu então algo maravilhoso. Li por acaso *Conversa Casual num Barco Noturno*.

Da melhor forma que pude com as minhas capacidades escassas, comecei a praticar a técnica secreta da Meditação de Introspeção por minha conta. Que bênção foi! Pouco a pouco, a minha energia começou a regressar. Hoje estou de volta a uma saúde perfeita. Nem vos consigo dizer quão feliz e grato me senti. Estava a dançar nas nuvens!

Uma vez que tudo tinha acontecido porque me deparara com *Conversa Casual num Barco Noturno*, não havia lugar onde pudesse ir — nenhum médico ou curandeiro a quem pudesse expressar a minha gratidão. Felizmente, porém, enquanto ponderava sobre o que deveria fazer, ouvi um boato vago de que

tu, Mestre Hakuin, eras o autor de *Conversa Casual num Barco Noturno*. Imediatamente, quis ver o teu semblante reverenciado para te poder expressar a minha profunda gratidão em pessoa. Sob o pretexto de tratar de alguns negócios em Edo, viajei desde a Província de Ise só para te ver. Este é o momento mais feliz de toda a minha vida. Nada o poderia superar.»

Ao ouvi-lo relatar os detalhes da sua história, conseguem imaginar a felicidade que este velho monge também sentiu?

Só tenho receio de que outras pessoas, ao lerem esta obra, batam as mãos e desatem a rir à gargalhada. Por que razão será?

Um cavalo que mastiga calmamente a sua forragem

*Perturba um homem na sua sesta do meio-dia.*59

Escrito no dia do aniversário do Buda, no terceiro ano de Meiwa [1766].

Apêndice

Prefácio a *Conversa Casual num Barco Noturno*

Compilado por Fome e Frio, o Mestre do Ermitério da Pobreza1

Na primavera do sétimo ano da era Hōreki [1757], um livreiro de Quioto de nome Ogawa enviou uma carta urgente para o Shōin-ji, na longínqua Província de Suruga. Era dirigida aos monges que assistiam o mestre Kokurin [Hakuin]:

Chegou ao meu conhecimento que se encontra enterrado entre os escritos inéditos do vosso professor um manuscrito que ostenta um título como *Conversa Casual num Barco Noturno*. Diz-se que contém muitas técnicas secretas para disciplinar a energia vital *ki*, sustentar a força seminal, preencher a energia defensiva e o sangue nutritivo até à plenitude e, em particular, para alcançar uma vida longa — em suma, contém os elementos

essenciais supremos de “refinar o elixir” que eram conhecidos pelos sábios divinos.

Os homens superiores de hoje que têm um forte interesse por tais assuntos estariam tão ávidos por lê-lo como alguém no meio de uma seca sufocante estaria à procura de sinais de chuva. Os monges Zen podem ocasionalmente ser autorizados a fazer cópias do manuscrito para o seu próprio uso privado, mas mantêm-nas escondidas como os seus bens mais preciosos, e nunca as mostram a outrem.

Para responder aos anseios destes investigadores religiosos superiores, gostaria de ver o manuscrito impresso e garantir que ele será transmitido às gerações futuras. Ouvi dizer que o vosso professor, à medida que envelhece, retira um prazer constante de ajudar os seus semelhantes. Com certeza que, se ele acreditasse que a publicação desta obra beneficiaria as pessoas, não recusaria o meu pedido.

Eu e o meu colega assistente mostrámos a carta do Sr. Ogawa ao mestre. Enquanto a lia, a sua boca desenhou um leve sorriso. Considerámos isto como um sinal de consentimento. Fomos buscar a velha caixa que continha os manuscritos, mas, quando a abrimos, descobrimos que mais de metade das páginas já tinham desaparecido, digeridas dentro das barrigas dos bichos do livro. Os monges na assembleia do mestre reuniram então as cópias que tinham feito. A partir delas, conseguimos compilar uma cópia limpa do texto. Ao todo, totalizava cerca de cinquenta páginas de escrita. Embrulhámo-la imediatamente e enviámo-la ao Sr. Ogawa em Quioto.

Sendo ligeiramente mais antigo do que os outros monges, fui instado a escrever algo para introduzir a obra aos leitores e explicar como ela veio a ser escrita. Aceitei a tarefa sem hesitação.

O mestre reside em Shōin-ji há quase quarenta anos. Os monges determinados a sondar as profundezas do Zen têm vindo

ter com ele desde a altura em que ele pendurou pela primeira vez a sua mochila de viagem para ficar. Desde o momento em que puseram os pés dentro dos portões, suportaram de bom grado a saliva venenosa que o mestre cuspia sobre eles. Acolheram os golpes dolorosos do seu bastão. O pensamento de partir nunca sequer lhes entrou na mente. Alguns ficaram por dez, até vinte anos, totalmente indiferentes à possibilidade de terem de dar as suas vidas em Shōin-ji e tornarem-se pó sob os pinheiros do templo. Eram, até ao último homem, gigantes imponentes da floresta do Zen, heróis destemidos para toda a humanidade.

Abrigaram-se em casas velhas e habitações abandonadas, em antigos salões de templos e santuários arruinados. Os seus alojamentos espalhavam-se por uma área de cinco ou seis léguas em redor de Shōin-ji. A fome aguardava-os de manhã. O frio congelante espreitava-os à noite. Sustentavam-se com vegetais e farelo de trigo. Os seus ouvidos eram assaltados pelos gritos ensurdecedores e insultos do mestre.

Os seus ossos eram martelados por golpes furiosos dos seus punhos e bastão. O que viam enrugava as suas fontes em descrença. O que ouviam banhava os seus corpos em suor frio. Havia cenários que um demónio teria chorado ao ver. Visões que teriam movido um diabo a juntar as palmas das mãos em piedosa súplica.

Quando chegaram pela primeira vez a Shōin-ji, possuíam a beleza de um Sung Yü ou Ho Yen, com as suas aparências a brilharem de saúde radiante. Mas, em pouco tempo, estavam tão magros e esquálidos como um Tu Fu ou Chia Tao, com a sua pele pálida esticada sobre as suas bochechas ossudas. Pensar-se-ia que se estava a testemunhar Ch'u Yüan à beira do rio, prestes a saltar para a morte.2

Terá um único destes monges permanecido em Shōin-ji sequer por um momento se não estivesse totalmente dedicado à sua busca, não poupando nem a sua saúde nem a própria vida?

Na sua absoluta dedicação à sua instrução, estes monges deixaram de lado toda a contenção e empurraram-se para lá dos limites da resistência. Alguns lesionaram os pulmões, fazendo com que ficassem desprovidos do seu fluido natural; isto levou a maleitas dolorosas na região abdominal, que se tornaram crónicas, graves e difíceis de curar. O mestre observou o sofrimento deles com profunda preocupação e compaixão.

Durante dias, andou de um lado para o outro com um olhar preocupado no rosto. Incapaz de suprimir os seus sentimentos por mais tempo, acabou por «descer do cume nublado» e começou a explicar os segredos essenciais da Meditação de Introspeção aos seus estudantes: ele era como uma mãe idosa a espremer as últimas gotas de leite fétido dos seus seios para nutrir um filho amado.

Disse ele: «Se um de vós, investigadores religiosos superiores que estais vigorosamente envolvidos na instrução do Zen, descobrir que o fogo do seu coração está a subir contra o fluxo natural, esgotando-o física e mentalmente e perturbando o devido equilíbrio dos seus cinco órgãos, poderá tentar corrigir a sua condição por meio da acupuntura, moxabustão ou medicamentos. Mas, mesmo que pudesse recrutar a ajuda de um médico tão ilustre como Hua T'o, acharia impossível curar-se.3

«Felizmente, foi-me confiada uma técnica secreta, aperfeiçoada pelos sábios divinos, para fazer regressar o elixir ao mar de energia vital abaixo do umbigo. Quero que experimenteis esta técnica. Se o fizerdes, vereis a sua eficácia maravilhosa por vós mesmos: parecer-vos-á como um sol brilhante a romper através de um véu de nuvens e névoa.

«Se decidirdes praticar esta técnica secreta devereis, por enquanto, cessar a vossa prática de zazen. Deixai de lado o vosso estudo dos koans. Antes de mais, é importante que consigais uma boa noite de sono. Antes de fechar os olhos, deitai-vos de costas,

juntai as pernas e esticai-as em linha reta, empurrando para baixo com tanta força quanto puderdes com as plantas dos pés.

Em seguida, puxai toda a vossa energia primordial para baixo, para o campo do elixir, de modo a que preencha a parte inferior do corpo — o espaço abaixo do umbigo, descendo pela zona lombar e pernas, até às plantas dos pés. Periodicamente, observai os seguintes pensamentos:

1. Este campo do elixir localizado no mar de energia vital, na zona lombar e pernas, nas plantas dos pés — é tudo a minha face verdadeira e original. Como pode essa face original ter narinas?
2. Este campo do elixir localizado no mar de energia vital, na zona lombar e pernas, nas plantas dos pés — é tudo o lar e o lugar natal do meu ser original. Que notícias ou novas poderiam vir desse lugar natal?
3. O campo do elixir localizado no mar de energia vital, na zona lombar e pernas, nas plantas dos pés — é tudo a Terra Pura da minha própria mente. Como poderiam os esplendores dessa Terra Pura existir separados da minha mente?
4. O campo do elixir localizado no mar de energia vital — é tudo o Buda Amida de mim mesmo. Como poderia o Buda Amida pregar o Dharma separado desse ser próprio?

«Volvei estas contemplações repetidamente na vossa mente. À medida que o fizerdes, o efeito cumulativo de focar os vossos pensamentos nelas aumentará gradualmente. Antes mesmo de vos dardes conta, toda a energia primordial no vosso corpo concentrar-se-á na vossa parte inferior do corpo, preenchendo o espaço desde a zona lombar e pernas até às plantas dos pés. O abdómen abaixo do umbigo ficará tenso e distendido — tão firme e cheio como uma bola de futebol de couro que nunca tenha sido usada.

«Repeti estas contemplações uma e outra vez. Executai-as assiduamente da mesma maneira. Em tão pouco tempo como cinco a sete dias, e em não mais de duas ou três semanas, todas as enfermidades que têm estado a atormentar os vossos órgãos vitais e a tornar-vos física e mentalmente fracos desaparecerão por completo. Se por essa altura não estiverdes totalmente curados, este meu velho pescoço é vosso para o tomardes.»

Os estudantes do mestre curvaram-se profundamente diante dele, com os corações cheios de alegria.

Começaram a praticar conforme ele os tinha instruído. Cada um deles vivenciou por si mesmo os efeitos maravilhosos da Meditação de Introspeção. Para alguns, os resultados surgiram rapidamente; para outros, demorou um pouco mais. Dependeu inteiramente de quão assiduamente praticaram a técnica. Quase todos registaram recuperações completas. O louvor deles à meditação não conheceu limites.

«Assim que a enfermidade nos vossos corações estiver curada», disse o mestre, «não vos deveis dar por satisfeitos com isso. Quanto mais fortes vos tornardes, mais arduamente deveis esforçar-vos na vossa prática. Quanto mais profundamente penetrardes no despertar, mais resolutamente deveis avançar.

«Quando eu era um jovem a dar os meus primeiros passos ao longo do caminho religioso, também eu desenvolvi uma doença grave. A cura parecia impossível. A miséria que sofri então foi dez vezes maior do que tudo o que vós tendes vivenciado. Estava no limite das minhas forças. Não sabia o que fazer, para que lado me voltar. Havia uma coisa de que tinha a certeza, no entanto. Seria melhor para mim morrer e acabar com isto. Então, pelo menos, estaria livre e já não seria incomodado por este miserável saco de pele.

Qualquer coisa era melhor do que continuar como estava, a afundar-me impotente naquele desespero negro. No entanto, continuei a sofrer. Como eu sofri! Depois, encontrei um homem

sábio que me ensinou o método secreto da Meditação de Introspeção. Graças a ele, fui capaz de me curar completamente, tal como vós, monges.

«De acordo com este homem, a Meditação de Introspeção é o método secreto que os sábios divinos empregavam para prolongar as suas vidas e alcançar a imortalidade. Permitiu que aqueles de capacidade mesmo medíocre e inferior vivessem durante trezentos anos. Uma pessoa de capacidade superior poderia prolongar a sua vida quase indefinidamente. Mal consegui conter a minha alegria quando o ouvi dizer isso. Comecei a praticar a meditação e continuei-a fielmente por cerca de três anos. Gradualmente, o meu corpo e a minha mente regressaram a uma saúde perfeita. Os meus espíritos vitais reviveram. Senti-me a ficar constantemente mais forte e mais confiante.

«Tornou-se cada vez mais claro, neste ponto, que mesmo que eu dominasse o método da Meditação de Introspeção e vivesse até aos oitocentos anos como P'eng Tsu, ainda assim não seria melhor do que um daqueles espíritos desincorporados que guardam os mortos. Seria como uma velha doninha a dormir num velho covil confortável até que, eventualmente, falecesse. Por que razão digo isto? Bem, terá alguém hoje em dia avistado Ko Hung? Que tal T'ieh Kuai ou Chang Hua ou Fei Chang? Ou quaisquer outros que sejam célebres pela sua longevidade? Em todo o caso, alcançar uma vida longa em si não se pode comparar com estabelecer os Quatro Grandes Votos Universais no teu coração, trabalhando constantemente para transmitir o grande Dharma a outros, e adquirindo as formas dignas da condição de Bodhisattva. Não se pode comparar com realizar o corpo do Dharma verdadeiro e invencível, o qual, uma vez alcançado, nunca se perde, o qual é tão não-nascido e imortal como o grande vazio — com realizar o grande, incorruptível e adamantino corpo dos Budas.

«Mais tarde, quando adquiri dois ou três estudantes meus, homens de capacidade superior que estavam profundamente empenhados em penetrar nas profundezas secretas, fiz com que praticassem a Meditação de Introspeção a par da sua instrução no Zen — tal como aqueles camponeses que trabalham os seus campos e servem e lutam também na milícia. Talvez trinta anos tenham passado desde então. Os meus estudantes aumentaram, um ou dois a cada ano. Agora totalizam quase duzentos. Ao longo dessas três décadas, recebi monges vindos de todo o país. Alguns dos mais zelosos esforçaram-se demasiado na sua prática e atingiram um estado de extremo esgotamento físico e mental que os tornou fracos e sem espírito.

Alguns foram empurrados para a beira da loucura à medida que o fogo do coração subia contra o fluxo natural. Por causa da preocupação e compaixão por eles, afastei-os e transmiti-lhes o ensinamento secreto da Meditação de Introspeção. Devolveu-lhes a saúde quase imediatamente. Agora, quanto mais profundamente avançam no despertar, mais assídua se torna a sua instrução.

«Tenho mais de setenta anos de idade. Mas mesmo agora, não tenho o mais pequeno vestígio de doença ou enfermidade. Ainda tenho um bom conjunto de dentes sãos. A minha audição torna-se mais aguda a cada ano que passa, juntamente com a minha visão: muitas vezes esqueço-me completamente de pôr os meus óculos. Dou os meus sermões regulares duas vezes por mês sem falha.

Viajo extensamente para conduzir encontros de Zen em resposta a pedidos de ensinamentos vindos de todo o país. Trezentas e, por vezes, quinhentas pessoas assistem a estas reuniões. Duram cinquenta, por vezes até setenta dias seguidos. Exponho as minhas perspetivas sobre vários sutras e textos de Zen que os monges selecionam para mim. Embora deva ter conduzido cinquenta ou sessenta destes encontros, nunca uma única vez faltei a uma palestra. Sinto-me mais em forma e

vigoroso hoje, tanto física como mentalmente, do que quando estava na casa dos meus vinte ou trinta anos. E não há uma dúvida na minha mente de que tudo se deve aos efeitos maravilhosos da Meditação de Introspeção.»

Os monges vieram então e curvaram-se diante do mestre, com os seus olhos molhados de lágrimas. «Por favor, Mestre Hakuin», disseram, «queremos que escrevas os elementos essenciais da Meditação de Introspeção. Se os confiares ao papel, aliviarás o sofrimento de futuras gerações de monges como nós quando sucumbirem ao esgotamento extremo e à apatia baça da doença da meditação.»

Aventando com a cabeça em concordância, o mestre pegou no seu pincel ali mesmo e escreveu um rascunho. O que expôs ele nesse rascunho?

«Não há nada melhor para sustentar a vida e alcançar a longevidade do que disciplinar o corpo. O segredo de disciplinar o corpo é focar a energia vital no campo do elixir localizado no mar de energia vital. Quando a energia vital se foca no campo do elixir, o espírito vital reúne-se ali. Quando o espírito vital se reúne no campo do elixir, o verdadeiro elixir é produzido. Quando o elixir é produzido, a estrutura física é forte e firme e o espírito é pleno e repleto. Quando o espírito é pleno e repleto, a vida longa está assegurada.

«Isto corresponde ao método secreto aperfeiçoado pelos antigos sábios para "refinar o elixir nove vezes consecutivas" e "fazê-lo regressar à fonte".

«Deves saber que o elixir não se localiza separado de si mesmo. O mais essencial é fazer com que a energia vital no coração desça para a parte inferior do corpo de modo a preencher o campo do elixir no mar de energia.

«Monges de Shōin-ji, se fordes assíduos na prática dos ensinamentos essenciais que vos dei e nunca fordes negligentes, não só vos curará isso da doença da meditação e vos aliviará da

fadiga e do torpor espiritual; permitirá também àqueles sobrecarregados com a massa de anos de dúvida acumulada, e que lutam para alcançar a questão culminante final da escola Zen, vivenciar uma alegria tão intensa que darão por si a bater as mãos extasiados e a gritar em acessos de riso. Porquê?

Quando a lua atinge o cume,

*As sombras desaparecem da parede.*4

Oferecendo incenso e inclinando a minha cabeça até ao chão, compus respeitosamente este prefácio no vigésimo quinto dia do primeiro mês, no sétimo ano da era Hōreki [1757].

Fome e Frio, o Mestre do Ermitério da Pobreza

Notas

Introdução do Tradutor

1. Kabe Soshō. *Hakuin Shō Zenshū* 6, pp. 155–6.
2. *Hakuin Zenji Shū*, pp. 397–8.
3. Os relatos de Hakuin tanto em *Hera Selvagem* como em *Erva de Ganso* descrevem-no a regressar a Daishō-ji para cuidar de Sokudō vários anos antes, em 1708, imediatamente após a sua partida de Shōju-an. Aqui sigo a cronologia dada na Biografia, a qual neste caso parece mais plausível.
4. *Yabukōji*. *Hakuin Oshō Zenshū* 5, pp. 324–5.

Capítulo 1

1. Os Quatro Grandes Votos Universais assumidos por todos os Bodisatvas (praticantes budistas) no início da sua instrução, incorporando o ideal Mahayana de trabalhar para ajudar os outros rumo ao despertar ao mesmo tempo que se esforçam por aprofundar a realização própria: «Os

seres sencientes são inumeráveis, voto salvá-los. As paixões ilusórias são inesgotáveis, voto extingui-las. Os portões do Dharma são múltiplos, voto entrar neles. O Caminho do Buda é supremo, voto percorrê-lo.»

A «Entrada pelo Portão da Não-dualidade» é explicada no *Sutra Vimalakirti* como a realização do estado de não-diferenciação absoluta, o qual transcende todas as diferenças relativas tais como o eu e o outro, o ser e o não-ser. Hakuin equipara a Mente do Despertar (*Bodhichitta*), a mente que aspira ao despertar, aos votos do Bodisatva, dados acima. Em *Hera Selvagem*, e noutros locais dos seus escritos, ele explica a Mente do Despertar como o ato de ajudar os outros dando-lhes o «dom do Dharma» — isto é, ensinando-os e ajudando-os a alcançar o despertar.

2. Tz'u-ming é um nome póstumo do sacerdote chinês Shih-shuang Ch'u-yüan (986–1039), que estudou sob a orientação de Fen-yang Shanchao em Fen-yang, na atual Shansi. A história da dedicação de Tz'u-ming à sua busca do despertar tinha um significado especial para Hakuin (ver Capítulo 1, nota 42). Em *Erva de Ganso*, Hakuin descreve como encontrou esta passagem inscrita na margem de uma edição impressa de *Estimular os Estudantes através da Barreira Zen* (*Hakuin Zenji Shū*, p. 398).

3. *Kenshō*, «ver a natureza (verdadeira) de cada um» — significando o despertar, ou satori — é por vezes formulado como *kenshō jōbutsu*, «ver a natureza de cada um e alcançar a condição de Buda», onde os dois termos são virtualmente sinónimos. O *Hsüeh-mo lun* (Tratado sobre o Pulso do Dharma), uma obra tradicionalmente atribuída ao primeiro patriarca Zen, Bodhidharma, contém as palavras: «Se queres dominar o caminho do Buda, deves antes de mais alcançar o *kenshō*.»

Kumasaka Chōhan foi um mestre dos ladrões do final do período Heian no Japão, que exercia o seu ofício como membro do sacerdócio budista. É o tema da peça de Teatro Noh intitulada Kumasaka.

«Oito escolas» é uma referência geral que designa todas as escolas do budismo japonês.

A iluminação silenciosa (mokushō) é um termo habitualmente reservado para caracterizar a tradição Sōtō, que enfatiza a prática do zazen por si só, sem o uso de koans. Quando Hakuin investe contra o Zen da «iluminação silenciosa», retratando-o como um «sentar sem vida», um Zen do «nada fazer» e afins, compreende-se geralmente que a sua condenação abrange todos os ensinamentos contemporâneos. Isto incluía não apenas os da escola Sōtō, mas também o Zen Nembutsu da tradição Ōbaku e, especialmente, o ensinamento do «Não-nascido» (Fushō) da sua própria linhagem Rinzai, que gozava de um sucesso considerável na época. Na perspetiva de Hakuin, todas estas abordagens à prática eram censuráveis por não exigirem que o estudante focasse o seu esforço, de forma determinada, na busca ativa da experiência de kenshō.

«Nada fazer é a pessoa de verdadeira nobreza» (buji kore kinin) é um ditado do Registo de Lin-chi, descritivo da atividade sem propósito que caracteriza a pessoa totalmente desperta. Hakuin usa-o aqui de forma pejorativa para criticar os sacerdotes por apenas repetirem as palavras de Lin-chi sem terem alcançado a verdade nelas contida. Ele utiliza o «nada fazer» (buji) e termos semelhantes para depreciar aqueles (em particular, os seguidores do ensinamento do Não-nascido de Bankei Yōtaku) que adotam o que ele considera uma abordagem complacente e quietista da prática. Noutros locais dos seus escritos, Hakuin apresenta

sacerdotes como os aqui descritos a dizer aos estudantes que «não ter pensamentos, não ter mente é em si mesmo o nível mais alto que se pode atingir no Zen.

A mais pequena interferência do pensamento cria um carma que vos destinará aos três caminhos do mal... [por isso deveis] não procurar a condição de Buda, não pregar o Dharma» (Luz Persistente do Espelho Precioso, p. 233). Também: «Faças o que fizeres, nunca deves procurar o Buda ou o Dharma. Não faças nada ao longo das vinte e quatro horas do dia, permanece apenas num estado de não-mente e não-pensamento. Enquanto fizeres isso, serás Buda, tal como és.» Erva de Ganso (Hakuin Zenji Shū), p. 362.

O peixe de madeira, ou mokugyō, é um tambor de madeira redondo e oco, batido enquanto se cantam textos budistas. «Namu kara tan nō tora ya ya» são as frases de abertura do Dharani do Grande Compassivo (Daihi shu), um texto que era recitado diariamente na maioria os templos Zen. Sendo essencialmente transcrições fonéticas do sânscrito, os Dharanis são em grande parte incompreensíveis para a pessoa que os recita. Aqui, Hakuin está aparentemente a atribuir equivalentes do japonês coloquial às sílabas do Dharani, de modo a fazer o sacerdote dizer algo como: «Deposito total confiança na [Namu] minha estola [kara], isso é tudo o que preciso de fazer [lendo tan nō como tarunō]!»

Um kara ou rakusu, uma peça de pano semelhante a um babete usada sobre o peito, pendurada à volta do pescoço como uma espécie de estola abreviada ou kasa (kasaya), é um símbolo do sacerdócio. Hakuin usa a frase «Tora [tigre] ya ya [exclamações de terror]» como uma resposta ao sacerdote, dizendo: «É melhor que tenhas cuidado. Os sacerdotes que ensinam sem terem vivenciado o kenshō enfrentam uma existência futura mais terrível do que um tigre faminto.»

Embora o verso seguinte seja aparentemente de origem chinesa, a sua proveniência é desconhecida.

Neste parágrafo e no seguinte, o significado gira em torno das palavras japonesas shukke («aquele que deixa o lar») e zaike («aquele que mantém o lar», ou leigo). O que é importante, diz Hakuin, não é se foste ordenado ou não, mas sim se alcançaste o kenshō (satori).

Estes são cinco atos heréticos (parricídio, matricídio, matar um santo, ferir o corpo de um Buda e causar a desunião na Sangha, ou comunidade religiosa), cuja comissão condena o autor às piores regiões do inferno.

O Sutra de Kannon em Dez Frases (Jikku Kannon-gyō; Emmei Jikku Kannon-gyō), que consiste em apenas quarenta e dois caracteres chineses em dez frases, aparece nos Registos dos Budas e Patriarcas (Fo-tsu tung-chi), uma obra budista chinesa que remonta à dinastia Sung do Sul. Parece ter entrado em uso geral como um texto curto de recitação no Japão durante a vida de Hakuin.

De acordo com uma história contada na Biografia de Tōrei (1745, aos 60 anos de idade), Hakuin começou a propagar o sutra a pedido de um oficial de alta patente chamado Inoue Hyōma. Após ter caído num desfalecimento, Hyōma recebera uma comunicação direta de Yama, o rei do inferno, informando-o de que Hakuin era a única pessoa viva capaz de popularizar o sutra. Uma grande parte de Erva de Ganso é dedicada a histórias de pessoas salvas de várias situações difíceis graças aos efeitos milagrosos causados pela recitação constante do Sutra de Kannon em Dez Frases.

O Inferno dos Gritos é o quarto dos Oito Infernos Quentes.

Contos de Causa e Efeito (Inga Monogatari), de Suzuki Shōsan (1579–1655), é uma coleção de histórias, semelhante à apresentada aqui, compilada e publicada em 1654 pelos discípulos de Shōsan. A história contada aqui não se encontra na coleção.

Deve-se notar que, nesta data, quando Hakuin estaria no início dos seus trinta anos, é improvável que tivesse sido convidado para ensinar num templo.

Acredita-se popularmente que as pessoas enfeitiçadas ou possuídas pelo espírito da raposa selvagem exibem um comportamento descontroladamente irracional e muitas vezes violento.

Um shippei é um bastão de bambu lacado com sessenta centímetros ou mais de comprimento, envolto na extremidade com uma trepadeira de glicínia. É transportado ou mantido à mão por um mestre Zen como um símbolo de autoridade e, quando necessário, para ser usado nos estudantes.

Outra referência ao ensinamento Zen do «Não-nascido» (Fushō) do sacerdote Rinzai Bankei Yōtaku (1622–1693), cuja formulação comum era: «Todas as coisas estão perfeitamente cuidadas se apenas permaneceres na mente de Buda Não-nascida que recebeste dos teus pais ao nascer.

Não transformes a tua mente de Buda em pensamentos ilusórios» (ver Waddell, Unborn: The Life and Teachings of Zen Master Bankei). O ensinamento de Bankei ganhou um vasto número de seguidores em todo o país na última parte do século XVII e era especialmente dominante nas áreas do Japão central por onde Hakuin viajava. Embora Hakuin nunca mencione Bankei pelo nome nos seus ataques ao Zen do Não-nascido, parece haver poucas dúvidas de que — pelo menos em alguns casos — ele não se está a referir aos seguidores dos ensinamentos de Bankei, mas sim ao próprio Bankei.

Hakuin está a aludir à história da raposa de Po-chang, o segundo koan da coleção A Barreira Sem Portal. Po-chang foi abordado por um velho que lhe contou que, quando ele próprio fora abade budista há muitas vidas atrás e alguém lhe perguntara se uma pessoa desperta poderia ou não cair sob o domínio da causa e do efeito, a sua resposta de que tal pessoa «não caía»

tinha-o condenado a reencarnar durante quinhentas vidas como raposa.

Inari Myōjin, a divindade dos cereais, é representada na mente popular pelo seu mensageiro, a raposa branca.

Supõe-se que os cães são capazes de pressentir o espírito da raposa, mesmo quando este assumiu a forma humana.

«A cada nova vida, esquecem-se os eventos da existência anterior» (kyakushō sokumo). Esta frase, originária do Fa-hua ching hsüan-i, volume 6, aparece em obras seculares como a crónica de guerra do século XIV Taiheiki (vol. 11): «Embora se diga que as coisas da vida são esquecidas após a morte, ainda assim o carma de um pensamento fugaz perdura por quinhentas vidas.» O Taiheiki, traduzido por Helen McCullough (Nova Iorque: Columbia University Press, 1959), p. 330. Aqui, a frase parece carregar uma nuance semelhante e sublinha a importância de aproveitar a rara oportunidade do nascimento humano para compreender o princípio da causa e do efeito cármico através do kenshō, ou satori. Cf. Erva de Ganso, Hakuin Zenji Shū, p. 417.

Hakuin insinua que os sacerdotes estavam desconfortáveis porque eles próprios eram seguidores do ensinamento do Zen do Não-nascido do sacerdote caído.

Estas linhas aparecem num verso que Hakuin tinha composto alguns anos antes para uma cerimónia que comemorava o aniversário da morte de Bodhidharma (Takeuchi, Hakuin, zuhan kaisetsu, prancha n.º 311). Aparecem também como uma «frase de remate» (jakugo) nos seus comentários sobre textos Zen (por exemplo, Dokugo shingyō). Presumivelmente, representam a sua avaliação da história precedente e contêm uma crítica aos sacerdotes superficiais descritos no parágrafo anterior. A melancolia outonal retratada na primeira linha evoca o sentimento de impermanência mundana; a segunda linha evoca a alegria e a afirmação vivenciadas ao atravessar a perceção da impermanência e da morte e emergir no reino desperto da sabedoria última.

O estadista e erudito Sugawara Michizane foi consagrado no Santuário Kitano em Quioto em 987. Mais tarde, passou a ser venerado como Kitano Tenjin, a divindade padroeira da caligrafia, das letras e da cultura em geral. Diz-se que Michizane, que morreu no vigésimo quinto dia do sexto mês, nasceu no vigésimo quinto dia do segundo mês. O seu aniversário é celebrado no vigésimo quinto dia de cada mês no Santuário Kitano Tenjin principal em Quioto e nos inúmeros santuários Tenjin mais pequenos por todo o Japão. Um santuário Tenjin e um bosque sagrado estavam localizados no Sainen-ji, um templo da seita Ji situado logo atrás da casa da família de Hakuin em Hara. Uma vez que o boi é o mensageiro de Tenjin, este ficou conhecido, especialmente no leste do Japão, como «Ushi Tenjin», a divindade do Boi.

Nichigon Shōnin (data desconhecida). De acordo com uma nota no rascunho da Biografia de Tōrei, Nichigon era um pregador de grande poder que percorria os templos Nichiren no leste do Japão proferindo sermões aos fiéis.

Nichiren Shōnin (1222–1282), fundador da seita Nichiren. As cartas de instrução que Nichiren escreveu aos seus seguidores estão traduzidas em Letters of Nichiren, traduzido por Burton Watson e Philip Yampolsky (Nova Iorque: Columbia University Press, 1996). A Biografia refere que Nichigon dava palestras sobre a obra de Chih-i, Grande Concentração e Introspeção (Mo-ho chih-kuan).

O Sutra de Tenjin, que consiste em sensivelmente uma centena de caracteres chineses, foi provavelmente composto por volta do início do período Edo. Era impresso no final dos manuais escolares utilizados nas escolas terakoya durante o período Edo para incutir nos estudantes uma reverência por Tenjin. Budista no vocabulário, mas com um significado verbal que é por vezes obscuro, encerra com uma invocação a Tenjin: «Namu Tenman

Daijizai Tenjin» («Homenagem a Tenjin, divindade de grande liberdade, divindade do Santuário Tenmangu»).

Parece não haver registo de um artista com este nome. O jogo de tiro com arco (hamaya), um passatempo de Ano Novo, envolvia disparar contra pequenos alvos redondos que eram lançados ao ar.

Hakuin refere-se ao Sutra de Kannon como o Fumon-bon (Capítulo do Portal Universal), o título que ostenta no seu cenário original como parte do Sutra do Lótus.

Suwa era uma aldeia não muito longe de Hara. A peça de teatro em questão, sobre o sacerdote evangelista Nichiren Nisshin Shōnin (1407–1488), conhecido como «Nisshin, o Usador de Panela» (nabe-kaburi Nisshin), é provavelmente Nisshin Shōnin Tokkō Ki (A Conduta Virtuosa de Nisshin Shōnin), uma obra de Chikamatsu Monzaemon que foi estreada no início da era Genroku (1688–1704).

O xogum em questão era, na verdade, Ashikaga Yoshinori e não Tokimune. A fórmula «Namu-myōhōrenge-kyō», «Tomo refúgio no Myōhō-renge-kyō» (o título completo em japonês do Sutra do Lótus), é recitada pelos budistas Nichiren de forma muito semelhante à que os devotos da Terra Pura recitam o nome do Buda Amida. No Sutra do Lótus (Fumon-bon / Sutra de Kannon), diz-se que a proteção concedida pelo Bodisatva Kannon aos verdadeiros praticantes do Lótus lhes permite entrar no fogo sem se queimarem ou serem arrastados por uma inundação sem se afogarem.

Um grande número de tais antologias, conhecidas como Kuzō-shi, surgiu durante o período Edo. Consistem em pequenas citações poéticas de textos Zen e da literatura chinesa, utilizadas pelos estudantes de Zen como livros de consulta para jakugo ou «frases de remate» para koans. Dizia-se que os jovens monges demoravam três anos de estudo árduo para dominar todas as frases. Erva de Ganso, Hakuin Zenji Shū, p. 395.

Nyoka, ou Nyoka Rōshi, que aparece várias vezes em Hera Selvagem, é geralmente assumido como sendo Sokudō Fueki, o sacerdote do Daishō-ji em Numazu sob a orientação de quem Hakuin estudou durante os seus primeiros quatro anos como monge. Abe Hōshun, no entanto, identifica-o como Tōrin Soshō, um irmão mais velho no Dharma de Hakuin que sucedeu a Tanrei Soden como sacerdote em Shōin-ji (Shōju Rōjin Shū, p. 159). Ver Capítulo 3, nota 33.

Os Cinco Livros Canónicos do Confucionismo: Livro das Mutações, Livro das Odes, Livro da História, Livro dos Ritos, Anais da Primavera e do Outono. Wen-hsüan é um compêndio classificado de vários tipos de literatura chinesa compilado no século VI que era amplamente lido e estudado no Japão.

Kin Shuso (Tōhō Sokin, m. 1729) era um monge do Tokugen-ji, un pequeno templo Rinzai situado ao lado do Shōin-ji. Zensō-ji é um templo Rinzai na cidade de Shimizu, Província de Suruga, na atual Prefeitura de Shizuoka. De acordo com a Biografia de Tōrei, Hakuin ficou desapontado ao chegar ao Zensō-ji por encontrar os monges a estudar textos em vez de estarem a praticar zazen. Foi o primeiro de muitos encontros que viria a ter com o Zen do «nada fazer» que mais tarde atacaria por minar as tradições do Zen dos koans.

O sacerdote principal em Zensō-ji, Sen'ei Soen (1659–1726), estava a dar palestras sobre A Coleção de Poesia Zen do Vento e da Lua (Chiang-hu fengyüeh chi), uma coleção de versos do século XIV da autoria de sacerdotes das dinastias Sung do Sul e Yuan. Durante uma supressão do budismo em meados do século IX, na qual centenas de milhares de monges e monjas foram devolvidos ao estatuto de leigos, Yen-t'ou Ch'üan-huo (828–887) continuou a ensinar enquanto vivia como barqueiro no Lago Tung-ting, em Hunan.

Hakuin descobriu os factos que envolveram a morte de Yen-t'ou numa nota de cabeçalho do texto de Louvor à Escola

Verdadeira (Wu-chia cheng-tsung tsan), uma obra que continha biografias breves de sacerdotes importantes das cinco principais escolas do Zen chinês que ele encontrou na biblioteca do templo.

As dúvidas de Hakuin sobre o grito de morte de Yen-t'ou foram finalmente resolvidas na altura da sua experiência inicial de satori, quatro anos mais tarde. Embora Hakuin provavelmente não estivesse ciente disso na altura, alguns relatos da vida de Yen-t'ou explicam o grito de morte como o cumprimento de uma promessa que ele fizera aos seus estudantes de que emitiria um grande brado Zen quando morresse. No seu colofão para a Biografia, Tōrei elogiou o gemido alto que Hakuin proferiu ao morrer como «uma declaração Zen final digna de Yen-t'ou».

Esta é uma referência ao renascimento transmigratório como um fantasma faminto, um demónio lutador ou um animal.

Sōnen (1298–1356), um filho do Imperador Fushimi, foi o abade do templo Seiren-in de Quioto e fundador de uma escola de caligrafia cujo estilo foi normalizado para documentos oficiais durante o período Edo. Terai Yōsetsu foi um notável calígrafo contemporâneo de Quioto.

Baō Rōjin: Baō Sōchiku (1629–1711). Quase tudo o que se sabe sobre Baō provém dos escritos de Hakuin. Embora Baō fosse um sacerdote e herdeiro do mestre Rinzai Rizan Sōdon, Hakuin elogia-o pela sua erudição e não faz qualquer menção direta às suas qualidades como professor religioso.

Ekaku, o nome que Hakuin recebeu na sua ordenação, significa «Grou Sábio». Ele adotou o nome Hakuin na altura em que assumiu o cargo de abade de Shōin-ji. As palavras de Baō são um comentário irónico sobre os companheiros de viagem de Hakuin, que estavam ocupados a preparar-se para deixar (fugir) o templo.

Uma nota ao rascunho da Biografia de Tōrei, expurgada do texto impresso final, explica a razão das frequentes saídas de Baō «para se divertir» na cidade de Ōgaki: ele estava infatuado por

uma monja chamada Jukei que vivia na cidade. Alguns anos após a sua estadia inicial em Zuiun-ji, Hakuin regressou para cuidar de Baō durante uma doença. Quando Baō recuperou e Hakuin estava prestes a partir, Jukei implorou-lhe que ficasse.

Hakuin concordou, mas apenas sob a condição de que Baō permanecesse confinado à sua cama de doente. Sempre que estivesse bem o suficiente para a deixar, estaria bem o suficiente para cuidar de si próprio. Vários dias depois, Baō e Hakuin apareceram à porta de Jukei. Ela repreendeu Baō, dizendo: «Agora o irmão Ekaku vai deixar-te.» Baō, sem compreender o significado dela, limitou-se a ficar ali a sorrir para ela. Hakuin partiu no dia seguinte. Rikugawa Taiun, Hakuin Oshō Shōden, pp. 460–61.

A Biografia de Tōrei identifica Onbazan (data desconhecida) como um filho do professor neoconfucionista Kumazawa Banzan (1619–1691), que serviu como ministro-chefe do daimyo Ikeda de Okayama.

Não se sabe quanto tempo demorava um pau de incenso a queimar no tempo de Hakuin; os utilizados hoje em dia demoram sensivelmente trinta minutos.

Estimular os Estudantes através da Barreira Zen (Ch'an-kuan ts'e-chin) é uma compilação, com comentários, de 110 passagens de textos Zen e de outros textos budistas relativos à prática do Zen pelo notável sacerdote Ming Yün-ch'i Chu-hung, cuja defesa do «Zen Nembutsu» é alvo de duras críticas nos escritos de Hakuin (por exemplo, «Palestras Introdutórias sobre o Registo de Hsi-keng», em Waddell, Essential Teachings of Zen Master Hakuin, pp. 47–56).

Hakuin tinha aberto o livro numa passagem intitulada «Enterrar um Sovela na Própria Coxa», que descrevia la prática do mestre chinês Tz'u-ming (o mesmo sacerdote que Hakuin apresenta no início de Hera Selvagem como um modelo para os praticantes de Zen): «Quando Tz'u-ming, Tayu e Lang-yeh

praticavam juntos sob a orientação do Mestre Fen-yang, o frio a leste do rio era tão amargo que afastava os outros estudantes. A dedicação de Tz'u-ming ao Caminho nunca vacilou ao longo dos dias e das noites. Para não adormecer durante as noites longas e gélidas, ele enterrava uma sovela na coxa. Mais tarde, sucedendo ao Mestre Fen-yang, ele atiçou grandemente os ventos das verdadeiras tradições da escola, chamando a si mesmo o "Leão a oeste do rio".»

Estimular os Estudantes através da Barreira Zen foi publicado pela primeira vez no Japão em 1656; uma reimpressão com um prefácio de Tōrei foi feita em 1762 por alguns dos estudantes de Hakuin. Hakuin, que soube do projeto pela primeira vez quando lhe foi entregue um exemplar recém-impresso do livro, descreveu os seus sentimentos numa carta que escreveu na altura: «Ergui o livro em reverência duas ou três vezes, incapaz de conter as lágrimas que me corriam pelas faces. A minha alegria era incomensurável — senti vontade de saltar e dançar pela sala...

Não poderia ter recebido maior expressão de gratidão pelo Dharma. Este livro significou mais para mim do que qualquer outra coisa — até mesmo do que os meus professores ou os meus próprios pais... Durante a minha peregrinação, esteve sempre comigo; nunca saiu do meu lado» (citado em Akiyama Kanji, Shamon Hakuin, p. 70).

A aldeia de Horado, na Província de Mino, fica na atual Prefeitura de Gifu, perto da cidade de Mino. Não se sabe muito sobre Nanzen Oshō (Nanzen Keryū), para além das suas datas, 1662–1710. O Hofuku-ji era um templo Rinzai.

A Espada Taia é uma metáfora para a sabedoria prajna: destruindo todas as ilusões, traz a negação total (o inverno) necessária para que a afirmação absoluta (a primavera) emerja. O Velho Sr. do Sul (Nangyoku Rōjin) é uma encarnação da estrela do cume do sul, Canopus, que se pensava influenciar a paz, a prosperidade e a longevidade humana. O verso contém uma

alusão do Huai-nan-tzu: o Duque Yang de Lu, envolvido numa batalha feroz e temendo que a noite chegasse antes de a sua vitória ser alcançada, ergueu a sua lança e agitou-a contra o sol poente, que imediatamente retrocedeu no céu. Herbert Giles, Chinese Biographical Dictionary, n.º 2397.

O retiro de verão (ge-ango) dura noventa dias.

Eshō (também Ishō) Kairyō (Kairyū) (m. 1748). Tal como Hakuin, Kairyō iniciou a vida religiosa como discípulo de Sokudō Fueki no Daishō-ji em Numazu. Mais tarde, acompanhou Hakuin em muitas das suas viagens. Embora fosse mais velho do que Hakuin, Kairyō veio a reconhecer a capacidade superior de Hakuin, tornou-se seu estudante e acabou por receber a sanção como seu herdeiro. Mais tarde, serviu como líder do Genryū-ji e do Muryō-ji, ambos situados nas proximidades de Hara. Ao contrário de Hakuin, a quem tinha sido fornecido dinheiro de viagem pela mãe e que podia ajudar a contribuir para o seu sustento, o indigente Kairyō seria um fardo para o templo. Hakuin refere-se ao monge mais velho como o seu «irmão mais novo» porque ele próprio era monasticamente sénior a Kairyō.

Estas notas complementares dão continuidade à contextualização histórica, biográfica e doutrinária dos escritos e da vida do mestre Zen Hakuin Ekaku, focando-se no final da sua juventude, no seu período de peregrinação e no início do seu amadurecimento espiritual.

Banri Shutetsu (1650–1713): Abade do Jōkō-ji em Obama, serviu um mandato como abade principal no Myōshin-ji, pelo que era um sacerdote muito respeitado na época. Tinha cinquenta e sete anos quando Hakuin o visitou. O Registo de Hsi-keng (Xigeng lu) contém os registos Zen do mestre chinês Hsü-t'ang Chih-yü (Xutang Zhiyu); como mestre de Daiō Kokushi (fundador da linhagem mais importante do Zen Rinzai japonês), Hsü-t'ang era profundamente venerado nos círculos Zen do Japão.

Matsuyama: Para chegar à cidade de Matsuyama, na província de Iyo (na atual Prefeitura de Ehime), Hakuin teve de cruzar o Mar Interior de Seto até à ilha de Shikoku. O Shōjū-ji (também lido como Shōshū-ji) localizava-se perto do Castelo de Matsuyama. De acordo com Erva de Ganso (Naeba no Hana), o militar de alta patente que convidou Hakuin para a sua residência era um dos ministros-chefes do senhor do Castelo de Matsuyama.

«Velha sogra» (yome nikui): Os monges pedem a Hakuin que deixe o reino do absoluto — onde a explicação verbal é impossível — e desça ao plano relativo para explicar os dois caracteres chineses («velha sogra») que ele escrevera nas costas de um pergaminho. Ao partilhar a piada com eles, Hakuin explica que os caracteres para «velha sogra» significam yome nikui, ou «a nora [yome] é detestável [nikui]» (uma conclusão tida como certa no que toca a uma «velha sogra»), o que também contém um trocadilho com a expressão «difícil de ler» (yome-nikui). A frase «descer abaixo das nuvens», que Hakuin gostava de usar, indica o ato de um mestre Zen deixar o reino do absoluto e descer ao plano relativo, empregando meios hábeis (upaya) para tornar o ensinamento acessível aos estudantes. A frase referia-se originalmente aos imortais taoistas que voavam pelos céus cavalgando nuvens; quando desejavam caminhar sobre a terra, faziam as nuvens descer.

Daigu Sōchiku (1584–1669): Um professor do Myōshin-ji altamente respeitado e ativo durante o século XVII, associado principalmente ao Daian-ji, que fundou na província de Echizen (na atual Prefeitura de Fukui). Dada a enorme quantidade de caligrafia e pintura que Hakuin produziu mais tarde, a sua perceção de que o verdadeiro valor da caligrafia de Daigu residia nas suas qualidades religiosas e não na destreza dos seus traços é altamente significativa, podendo ter-lhe sugerido como o seu próprio talento artístico poderia servir a um propósito religioso. No relato deste episódio em Erva de Ganso, Hakuin diz que a

caligrafia era de Ungo Kiyō (1582–1659), outro sacerdote do Myōshin-ji e contemporâneo de Daigu.

Os Três Ensamentos dos Budas e Patriarcas (Fo-tsu san-ching / Butsuzo Sankyo): Uma coleção da dinastia Ming de três obras independentes — o Sutra dos Quarenta e Dois Capítulos, o Sutra do Último Ensinamento do Buda e o Tratado de Admoestação de Kueishan —, que contém ensinamentos básicos para o uso de estudantes envolvidos na prática da meditação. A citação em questão ocorre na secção 26 do Sutra dos Quarenta e Dois Capítulos: «Uma pessoa que segue o Caminho é como um tronco num rio, flutuando na corrente. Se não tocar em nenhuma das margens, se não for recolhido pelos homens, se não for obstruído por deuses ou demónios, se não ficar retido nos remoinhos e turbilhões e se não for corrompido pelo apodrecimento, certamente encontrará o seu caminho para o grande mar.» Na Biografia de Tōrei (1706, aos 21 anos), Hakuin indica que a sua razão para visitar o Shōjū-ji foram umas palestras Zen que ali estavam a ser dadas pelo sacerdote Itsuzen Gijin sobre esta mesma obra.

O koan Mu: De acordo com a Biografia de Tōrei (1707, aos 22 anos), Hakuin estava a trabalhar no koan Mu por esta altura.

Sítios ao longo do Mar Interior: Trata-se de locais na vizinhança da moderna cidade de Kobe, célebres pelas suas associações históricas e beleza cénica.

Kanzan Egen (1277–1360): Fundador do Myōshin-ji em Quioto. Hakuin respeitava e reverenciava grandemente Kanzan pela extrema austeridade da sua vida e pela severidade intransigente do seu estilo de ensino. Hakuin refere-se a ele por um dos seus títulos póstumos de Kokushi («Mestre Nacional»): Daijō Shōō. A história mencionada parece não ter uma fonte escrita conhecida.

Bodhisattva Sadapralapa (Ever-Weeping / O Bodisatva que Sempre Chora): Hakuin provavelmente descobriu esta passagem do Grande Sutra da Prajnaparamita entre os textos de sutras incluídos em Estimular os Estudantes através da Barreira Zen: «Uma voz surgiu no ar declarando ao Bodisatva Sadapralapa: "À medida que viajas para leste a partir daqui na tua busca pela sabedoria, a tua mente não deve albergar aversão à fadiga.

Não penses em dormir, em comida ou em bebida. Esquece o dia e a noite. Não tenhas medo do calor ou do frio. Não permitas que os teus pensamentos se dispersem sem rumo, por dentro ou por fora, em busca de coisas. Quando caminhares, não olhes para a esquerda ou para a direita, não olhes para a frente ou para trás, para cima ou para baixo, ou em qualquer outra direção."»

Chō Jōza e o Eigan-ji: Este monge é identificado alguns parágrafos mais à frente como Chō Jōza, que poderá ser a mesma pessoa que Shuchō Jōza, um sacerdote sénior no Eigan-ji mencionado em Erva de Ganso. Na Biografia (1707, aos 22 anos), Tōrei relata que Hakuin visitou Chō Shuso, um estudante do mestre Ōbaku Egoku Dōmyō, no Tokugen-ji em Hara no ano anterior ao encontro no Eigan-ji, e diz que ele acompanhou Chō na primavera seguinte à palestra no Eigan-ji.

O Eigan-ji em Takada, na Província de Echigo (atual Prefeitura de Niigata), era o templo da família do clã Toda, os daimyos hereditários de Echigo e senhores do Castelo de Takada. Egoku Dōmyō (1632–1721), a quem o próprio Hakuin visitaria alguns anos mais tarde, era herdeiro do mestre chinês Ōbaku Mu-an Hsing-t'ao e um dos mais proeminentes sacerdotes japoneses a juntar-se à escola Ōbaku logo após esta ter sido introduzida da China Ming durante a segunda metade do século XVII.

O Olho de Homens e Deuses (Jen-t'ien yen-mu / Ninden Ganmoku), uma obra da dinastia Sung, expõe os estilos básicos de ensino das cinco escolas do Zen chinês através de passagens selecionadas dos ditos e versos das suas principais figuras.

A iluminação no Eigan-ji (shinjin datsuraku): O grito de morte de Yen-t'ou fizera Hakuin duvidar da eficácia do treino Zen vários anos antes. Hakuin descreve esta experiência de iluminação com um pouco mais de detalhe em Orategama (Zen Master Hakuin: Selected Writings, pp. 117–18). As palavras «o corpo e a mente caíram completamente» (shinjin datsuraku) que aparecem aqui e noutros locais de Hera Selvagem estão intimamente associadas ao fundador da escola Sōtō, Dōgen Kigen, que as usou para expressar a sua própria experiência de iluminação. No relato de Erva de Ganso sobre a iluminação no Eigan-ji, é utilizada a expressão completa atribuída a Dōgen — «shinjin datsuraku, datsuraku shinjin»: «o corpo e a mente caíram, caíram o corpo e a mente» (Hakuin Zenji Shū, p. 402).

Kyōsui Edan (m. 1743): Hakuin refere-se a ele como «Um dos meus monges, o homem Zen Dan» (shinanko Dan Zennin). O termo invulgar shinanko é clarificado no relato que Hakuin faz desta troca de palavras em Erva de Ganso (Hakuin Zenji Shū, pp. 402–3), onde se refere a Dan como um assistente que servia sob a sua direção no refeitório/residência. Kyōsui iniciou os seus estudos com Kogetsu Zenzai em Kyushu; mais tarde recebeu a sanção do Dharma de Shōju Rōjin (Hakuin Oshō Shōden, pp. 70–74). É de notar que ele serve como assistente de Hakuin apesar de ser, provavelmente, bastante mais velho. O Rinzai-ji localizava-se em Sumpu, a moderna cidade de Shizuoka.

Bandō: Região do centro-leste de Honshu que rodeia a cidade de Edo — mais ou menos equivalente ao atual distrito de Kantō —, considerada pelas pessoas da zona de Quioto-Osaka como culturalmente atrasada e habitada por gente rude e mal-educada. Um sotaque de Bandō teria uma qualidade ruidosa e veemente, e um tom provincial áspero e rústico.

Umasuteba: Dan usa a palavra umasuteba (um local, geralmente situado na periferia de uma vila ou aldeia, onde os

cadáveres de cavalos de trabalho e bois eram enterrados): «Eles parecem pensar que isto é um umasuteba.»

Dōju Sōkaku (1679–1730): Sōkaku (também referido como Kaku) serviu como funcionário do chá no Castelo de Iiyama quando era jovem. Diz-se que entrou na vida religiosa e se tornou estudante de Shōju Rōjin por instigação de Fuhaku Koji (o leigo Fuhaku: Nakano Shichizaemon), um abastado produtor de sake de Iiyama e discípulo de longa data de Shōju que, mais tarde, desenvolveu uma grande amizade com Hakuin. Uma descrição mais detalhada de Sōkaku em Erva de Ganso (Hakuin Zenji Shū, p. 402) ajuda a explicar por que razão os sacerdotes do templo estavam tão ansiosos por enviá-lo para outro lugar: «Aparentava ter trinta ou quarenta anos de idade, um monge veterano que vestia um manto esfarrapado e com um aspeto geralmente maltrapilho. [...] Nem sequer conhecia a etiqueta adequada para fazer o seu pedido, limitando-se a berrar com uma voz estrondosa que queria ficar no templo.»

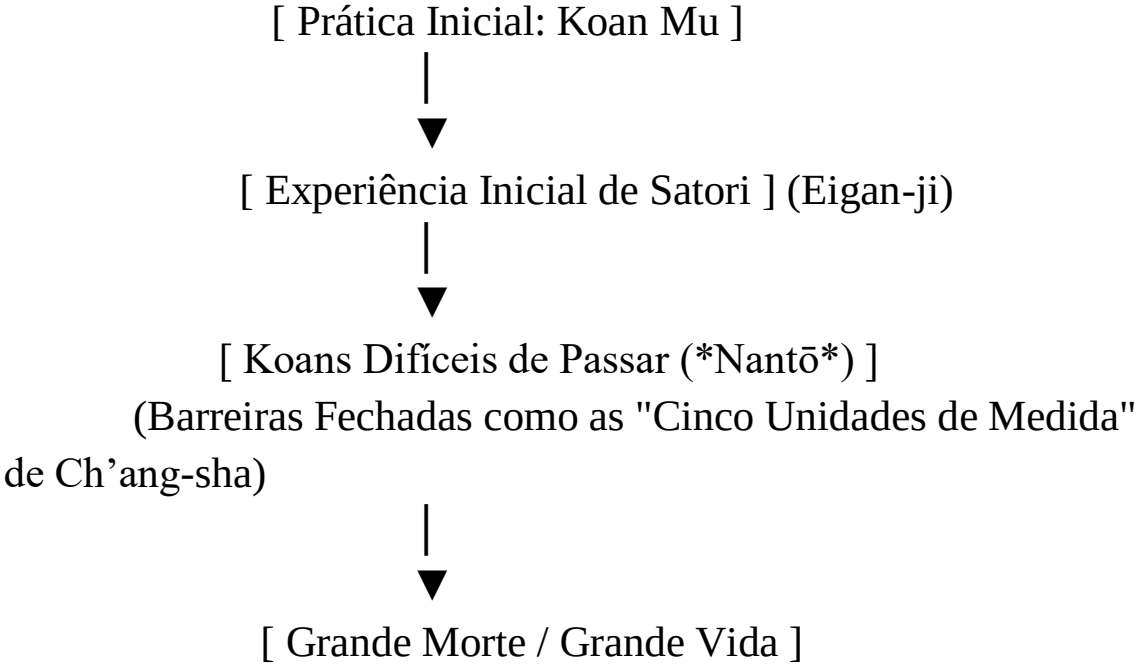
Etan Zōsu (Shōju Etan / Shōju Rōjin, 1642–1721): Conhecido como «O Velho da Ermida Shōju-an». Nascido como filho natural de Sanada Nobuyuki, o senhor de Matsushiro na Província de Shinano, Shōju foi adotado e criado por Matsudaira Tadatomo no interior do Castelo de Iiyama. Diz-se que demonstrou uma aptidão precoce para a religião e que experienciou uma grande iluminação no seu décimo quinto ano de vida, ocasionada por uma queda súbita num lanço de escadas. Aos dezoito anos, acompanhou o seu padrasto a Edo, onde foi ordenado por Shidō Munan na ermida Tōhoku-an; um ano mais tarde, recebeu a certificação de iluminação de Munan. Após uma peregrinação de seis anos, durante a qual estudou com professores no nordeste do Japão, regressou para junto de Munan. Foi-lhe oferecido, mas ele recusou, o cargo de abade de um grande templo novo, preferindo permanecer com Munan no Tōhoku-an

até à morte deste em 1676. Regressou então a Iiyama, passando o resto da sua vida a viver e a ensinar na ermida Shōju-an.

Uma biografia religiosa de Shōju, não publicada e compilada por Tōrei, foi mais tarde utilizada pelo mestre da era Meiji Imagita Kōsen para escrever uma biografia intitulada Shōju Rōjin Sūanroku, publicada em 1877. Dōkyō Etan Zenji, o seu título de mestre Zen, era um título de respeito usado pelos seus herdeiros no Dharma e não lhe foi formalmente outorgado em vida. O estatuto de Daiichiza, o Primeiro Monge, foi-lhe atribuído postumamente pelo Myōshin-ji em 1819, honrando o centenário da sua morte.

Os Métodos de Prática sob Shōju Rōjin

A Abordagem de Shōju: O treino sob Shōju Etan era caracterizado por uma severidade extrema, focando-se em quebrar o orgulho intelectual que Hakuin desenvolvera após a sua experiência no Eigan-ji. Shōju insistia que o verdadeiro despertar exigia a passagem por barreiras intransponíveis pós-satori.


[Prática Inicial: Koan Mu]
[Experiência Inicial de Satori] (Eigan-ji)
[Koans Difíceis de Passar (*Nantō*)]
(Barreiras Fechadas como as "Cinco Unidades de Medida" de Ch’ang-sha)
[Grande Morte / Grande Vida]

O Mu de Chao-chou: O caso 1 da coletânea A Barreira Sem Portal; frequentemente o primeiro koan atribuído a estudantes que se iniciam no Zen.

Koans difíceis de passar (nantō): Nome dado a koans complexos e profundos que Hakuin afirma deverem ser atribuídos durante a prática subsequente ao satori (gogo no shugyō).

Zen de «barreira fechada» (kansa): A menção mais completa de Hakuin a este tipo de Zen, que ele defendia como a tradição autêntica da escola Zen, encontra-se em Erva de Ganso, onde é descrito como centrado no estudo de koans difíceis de passar (nantō) sob a direção de um mestre qualificado: «O Zen de barreira fechada é o único Zen verdadeiro. Sem barreiras fechadas, os professores serão incapazes de produzir estudantes genuínos. Sem estudantes genuínos, não há forma de transmitir o verdadeiro Dharma às gerações futuras, e as tradições autênticas cairão por terra» (Hakuin Zenji Shū, p. 390).

O ataque da louca: No relato de Hakuin sobre este incidente em Erva de Ganso, ele diz que uma «louca» (kyōjin) correu subitamente na sua direção e começou a espancá-lo violentamente na cabeça com uma vassoura. Ele «caiu no chão e ali permaneceu inconsciente por mais de uma hora» (Hakuin Zenji Shū, p. 407).

Narasawa: Um de cinco pequenos aglomerados que compõem a aldeia de Iiyama, descrito como estando «à distância de uma sebe da ermida Shōju-an», que por sua vez se localizava no aglomerado de Kamikura (Shōju Rōjin Shū, p. 362).

A crítica ao Hinayana (Pequeno Veículo): O ponto de vista religioso do Budismo Hinayana, representado pelas figuras do Shravaka (Ouvinte), que aspira ao estado de Arhat (Santo/Sábio), e do Pratyekabuddha (Buda Solitário), que obtém a iluminação através dos seus próprios esforços e apenas para si mesmo, é inaceitável para Hakuin porque estes não se dedicam, como o Bodhisattva na tradição Mahayana, a ajudar os outros a alcançar a

iluminação. A admoestação na frase final do parágrafo, que Hakuin diz ter sido proferida pelo Buda aos seus discípulos, aparece ao longo de todos os seus escritos. A sua fonte exata não foi localizada.

À medida que Hakuin cita Shōju ao longo do resto desta secção, ele mistura visivelmente elementos da sua própria autoria (por exemplo, O Som de Uma Só Mão), tornando por vezes impossível distinguir entre as suas palavras e as de Shōju.

Barreiras difíceis finais (saigo no jūkan): São aparentemente os koans a que Hakuin se refere como difíceis de passar (nantō).

O Samadhi do Espelho Precioso (Pao-ching san-mei / Hōkyō Zanmai): Estas linhas aparecem no final deste famoso poema budista atribuído ao mestre Sōtō Tung-shan Liang-chieh (Tozan Ryokai): «A prática oculta, a aplicação escrupulosa, continuada ininterruptamente como um tolo, como um tanso — essa é a essência dentro da essência.»

Prática pós-satori (gogo no shugyō): Esta expressão, que pode dizer-se caracterizar a abordagem fundamental de Hakuin ao estudo do Zen (rejeitando que o primeiro satori seja o fim do caminho), era uma das suas favoritas e aparece em muitas das inscrições das suas caligrafias.

As hugas do leão: As expressões «presas e garras venenosas da caverna do Dharma» (hokkutsu no doku sōge) e «talismãs viciosos que roubam a vida» (datsumei no aku shimpu) parecem ser exclusivas de Hakuin. Aparecem ao longo dos seus escritos para se referirem aos koans com os quais o estudante deve lutar e «perder a vida», à medida que avança em direção ao seu objetivo; geralmente referem-se aos difíceis koans nantō encontrados na prática pós-satori. «Perdendo a sua vida para eles e morrendo na Grande Morte da qual emerge a Grande Vida», o estudante torna os poderes espirituais deles seus próprios. Hakuin pode ter retirado a expressão de uma obra da dinastia Sung, o Lin-

kuan lu (capítulo 1), onde palavras que possuem um significado Zen especialmente vital são descritas como «garras e presas da caverna do Dharma».

A maldição das três existências: As observações de Hakuin nos parágrafos seguintes assemelham-se a um ensinamento encontrado no Ta-hui shu (Dahui shu), as cartas do sacerdote Sung Ta-hui Tsung-kao. Ta-hui explica a um estudante leigo que era ministro de Estado como a fortuna mundana que a maioria das pessoas procura se torna facilmente numa maldição que se pode estender por três vidas: O sucesso mundano na tua vida atual faz-te facilmente negligenciar a tua principal preocupação espiritual (ou seja, ver a tua própria natureza), embora te permita criar carma positivo suficiente para reencarnares numa posição de riqueza e poder na vida seguinte.

Nessa segunda encarnação, terás os meios para desfrutar da vida e fazer o que quiseres, mas acumularás carma desfavorável porque não realizas atos meritórios nem refletes profundamente sobre o rumo da tua vida. Na terceira encarnação, todo o carma positivo que tinhas acumulado foi já consumido e, quando morres desta vez, cais diretamente no inferno.

A lição a retirar, diz Ta-hui, é que deves fazer tudo o que estiver ao teu alcance para aproveitar a rara oportunidade do nascimento humano e esforçar-te por alcançar a salvação vendo a tua verdadeira natureza.

O Som de Uma Só Mão (Sekishu no onjō): É o famoso koan que Hakuin começou a usar a partir dos seus sessenta anos, atribuindo-o aos estudantes no início do seu estudo de koans em substituição do koan Mu. Pensa-se que o adaptou de um comentário de Hsüeh-tou encontrado no Caso 18 do Registo da Rocha Azul (Hekiganroku): «Uma única mão não bate palmas em vão.» O relato mais completo de Hakuin sobre este koan, as suas razões para o adotar e a explicação do seu significado encontram-se em Flores de Urzes (Yabukōji).

Caminhos do mal e reinos difíceis: Os «três caminhos do mal» referem-se aos três estados mais baixos de existência — o inferno, o dos animais e o dos espíritos famintos. Os «oito reinos difíceis» referem-se a oito situações de renascimento transmigratório que tornam difícil encontrar um Buda ou o seu ensinamento e, assim, libertar-se do sofrimento do samsara: nas regiões do inferno, dos espíritos famintos e dos animais; no continente nortenho de Uttarakuru, onde a vida é agradável mas nenhum Buda aparece; nos céus, onde a vida é longa e fácil; como um inválido triplo (surdo, mudo e cego); como um filósofo mundano; ou num período em que não há nenhum Buda no mundo.

«Pôr fim a todos os sons» (Issai onjō o tomeyō): É um koan que Hakuin dava aos estudantes depois de estes passarem O Som de Uma Só Mão. As inscrições que escrevia para verificar os satoris dos seus estudantes continham frequentemente as palavras: «Ele [ou "Ela"] quebrou a minha Dupla Barreira: O Som de Uma Só Mão e Pôr Fim a Todos os Sons.» Em Erva de Ganso (Hakuin Zenji Shū, p. 426), ele sublinha que o estudante não deve parar após ouvir o som de uma só mão, mas deve continuar e pôr fim a todos os sons.

Três tipos de sucessão (sanshi no wake): Uma afirmação sobre os três tipos de transmissão encontra-se entre os registos do mestre da dinastia Yuan Yün-wai Yün-hsiu (Tsung-men shih-fa lun).

Destino de Sōkaku: Sōkaku acabou na verdade por suceder a Shōju como sacerdote principal em Shōju-an e viveu por mais vinte e cinco anos.

Gedatsu Shōnin e o Santuário de Kasuga: O Santuário de Kasuga, na cidade de Nara, é um dos mais importantes do Japão. Gedatsu Shōnin (o título póstumo do erudito-sacerdote da escola Hossō, Jōkei, 1132–1186) viveu num templo no Monte Kasagi, a nordeste de Nara. O Buda Kuruson (em sânscrito,

Krakucchandha) terá sido o primeiro dos mil Budas a aparecer no decurso da era presente. Hakuin cita frequentemente esta história para sublinhar a importância primordial de um sacerdote possuir a «Mente de Iluminação» (Bodhichitta). Ele descreve o terror que sentiu quando leu esta história pela primeira vez em Uma Coletânea de Areia e Seixos (Shaseki-shū), uma compilação de histórias budistas reunida por Mujū Ichien em 1279. Embora várias passagens dessa obra sublinhem a importância da Mente de Iluminação (por exemplo, o volume 9: «Não importa o quanto uma pessoa estude e pratique, se qualquer apego à fama ou ao lucro permanecer na sua mente, ela entrará nos caminhos do mal»), a versão específica que Hakuin apresenta aqui não aparece no texto original.

Myōe Shōnin (1173–1232): Um famoso erudito-sacerdote da escola Kegon. O seu templo, Kōzan-ji, localiza-se em Toganoo, a oeste de Quioto. Para Hakuin, Myōe representaria a perspetiva Mahayana (focada no voto do Bodisatva), em contraposição à perspetiva Hinayana ou dos Dois Veículos de Gedatsu Shōnin.

Estrutura do epílogo: Parece que Hakuin escreveu a parte inicial deste epílogo quando completou o primeiro capítulo de Hera Selvagem e o resto mais tarde, após terminar os restantes capítulos.

Dito popular: Um ditado bem conhecido encontrado numa obra da dinastia Yuan, o Lu ts'ai-lang, de Kuan Han-ch'ing, provavelmente derivado de uma afirmação semelhante no Livro dos Ritos (Li Ji).

Capítulo 2

Verso para Bodhidharma: Estes são os dois primeiros versos de um poema de quatro linhas que Hakuin compôs para uma cerimónia comemorativa do aniversário da morte de Bodhidharma: «Muitos vegetais na minha cozinha, mas a lâmina

de cortar não corta; / Alimentando o fogão do templo com folhas de outono, as tenazes estão ocupadas; / Uma oferenda fútil, verdadeira e autêntica, sou incapaz de apresentar. / O monge de olhos azuis da Índia [Bodhidharma] está secretamente de coração partido» (Poison Stamens in a Thicket of Thorns, Hakuin Oshō Zenshū, 2, p. 33). O verso, que descreve os preparativos na cozinha do templo para o banquete vegetariano realizado em observância do aniversário da morte do fundador da seita, é provavelmente uma expressão do estado de espírito de Hakuin neste ponto do seu treino, quando, tendo acabado de deixar Shōju, se prepara para avançar com o treino pós-satori. Talvez as linhas indiquem o sentimento de Hakuin sobre a sua própria indignidade: embora saiba que possui um pleno manancial de realizações, sente-se ainda incapaz de o expressar livremente. E até alcançar essa liberdade no despertar total, será incapaz de retribuir verdadeiramente a imensa dívida de gratidão que tem para com o fundador da tradição Zen.

Tempo do incenso: Não se sabe ao certo quanto tempo demorava um pau de incenso a queimar no tempo de Hakuin; os utilizados hoje em dia duram sensivelmente trinta minutos.

A doença de Hakuin: A história da luta de Hakuin contra esta maleita (a exaustão/doença Zen ou zen-byō) é o tema central do Capítulo 4.

Hatsu (Ehatsu Setten): Sacerdote de data desconhecida. O Ryōun-ji localizava-se em Numazu. De acordo com a Biografia de Tōrei, Hakuin foi cuidar de Nyoka Rōshi por volta do final de 1711 e permaneceu com ele até ao verão do ano seguinte. Nyoka morreu no sétimo mês de 1712. Em Erva de Ganso, Hakuin afirma que deixou Shōju porque soube que Nyoka estava gravemente doente e não tinha ninguém que cuidasse dele (Hakuin Zenji Shū, p. 411).

Jōsan Jakuji (1676–1736): Sacerdote principal do Kenkoku-ji, era herdeiro do Dharma do notável mestre Rinzai

Kengan Zen'etsu. Kengan fora o mestre de Kogetsu Zenzai, a quem Hakuin planeava visitar por esta altura.

Visita a Egoku: Hakuin visitou Egoku no Hōun-ji, na Província de Kawachi (na atual Prefeitura de Osaka). De acordo com a Biografia de Tōrei (1713, aos 28 anos), Hakuin procurou o conselho de Egoku sobre como integrar o lado ativo da sua prática com o lado meditativo.

Inryō-ji: Hakuin afirmou ter visitado o Inryō-ji, situado na Província de Izumi (atual Prefeitura de Osaka; a cerca de vinte quilómetros do Hōun-ji), em 1713, com o intuito de aprender sobre o estilo de ensino do seu antigo abade e fundador, o sacerdote Sōtō Tesshin Dōin (1593–1680).

Tesshin estudou com o mestre chinês Tao-che Ch'ao-yüan (1600–1662?) em Nagasaki (entre os seus colegas de estudo contavam-se Egoku Dōmyō e Bankei Yōtaku). Mais tarde, recebeu a transmissão do Dharma do professor chinês da escola Ōbaku, Mu-an Hsing-tao.

A descrição que Hakuin faz aqui do idoso monge Jukaku — sobre quem nada se sabe, exceto que fora aluno de Tesshin e de quem Hakuin se tornara amigo no templo — é bastante diferente daquela que consta na Biografia de Tōrei (1713, aos 29 anos), a qual retrata Jukaku como alguém que «parecia meio demente, com um rosto desagradável e as vestes a caírem-lhe do corpo em farrapos... ele fugia quando o mestre [Hakuin] tentava aproximar-se».

Hakuin compôs este verso ao penetrar subitamente o koan A Mulher Sai do Dhyana (A Barreira Sem Porta, caso 42). (Biografia [1713, aos 28 anos]).

Hakuin, um monge Rinzai, não só procurou professores Sōtō e Ōbaku durante as suas viagens, como aqui se retrata a si mesmo a considerar seriamente uma proposta para se tornar sacerdote principal num templo Sōtō. Este tipo de ecumenismo parece ter sido a regra nas três escolas do Zen japonês até bem

avançado o período Meiji, altura em que as barreiras sectárias criadas pelas novas políticas governamentais começaram a enrijecer.

Kogetsu Rōshi: Kogetsu Zenzai (também Zaikō, 1667–1751). Kogetsu ensinou no Daikō-ji em Hyūga (atual província de Miyazaki), na ilha mais a sul, Kyushu. Dizia-se que o mundo Zen da época estava «dividido entre Kogetsu no oeste e Hakuin no leste». Muitos dos melhores discípulos de Hakuin, incluindo Tōrei e Gasan Jitō (1727–1797), iniciaram a sua prática sob a orientação de Kogetsu. A Biografia de Tōrei refere que uma das principais razões pelas quais Hakuin queria visitar Kogetsu era o facto de ter ouvido dizer que este alcançara uma compreensão especialmente profunda do verso de Ta-hui sobre as folhas de lótus (referido várias linhas abaixo), com o qual Hakuin se debatia na altura.

Estes são versos de um comentário poético sobre o koan Mu pelo mestre chinês Ta-hui Tsung-kao (1089–1163), que se encontra nos seus discursos, Ta-hui P'u-sho, Capítulo 3. Os dois primeiros versos do poema são: «O vento sopra, as flores do salgueiro rolam como bolas; / A chuva cai torrencialmente, as flores da ameixoeira esvoaçam como borboletas.»

Relativamente aos acontecimentos a que Hakuin alude aqui, ver pp. 30–39. Hakuin refere-se frequentemente a esta afirmação do mestre da dinastia Sung, Ta-hui Tsung-kao, de que este teria experienciado «dezoito grandes satoris e inúmeros mais pequenos». Embora não se tenha encontrado nenhuma fonte para esta afirmação nos volumosos registos de Ta-hui, Yoshizawa cita uma referência numa obra intitulada Chu-ch'uang erh-pi (Anotações à Janela de Bambu, Segunda Série), escrita pelo célebre sacerdote da dinastia Ming, Yün-chi Chu-hung, e publicada em meados do século XVII (Yasenkanna furoku, p. 98).

No relato de Tōrei na Biografia (1712, aos 27 anos), Hakuin reconsidera o seu plano de viajar para a ilha de Kyushu e

visitar Kogetsu devido a histórias implausíveis que ouve esses monges contar sobre os poderes milagrosos que se dizia que Kogetsu possuía. Tōrei (um antigo aluno de Kogetsu) comenta que «nada do que o mestre ouviu daqueles monges lhe permitiria obter uma imagem fiel dos ensinamentos Zen de Kogetsu, pelo que ele pôde apenas franzir o sobrolho e pensar: "Se ele é esse tipo de sacerdote, não há nada a ganhar em visitá-lo."»

Tetsudō Genchi (1658–1730) era o responsável pelo Enshō-ji, um templo Rinzai situado na aldeia de Ozaki, perto da cidade de Obama, na província de Wakasa (atual província de Fukui). A Biografia de Tōrei situa a visita de Hakuin ao Enshō-ji em 1713. Tetsudō é chamado de «tio do Dharma» de Shōju porque era um monge irmão do professor de Shōju, Shidō Munan. Sekiin Sōun (data desconhecida), um estudante de longa data de Gudō Tōshoku (aqui referido pelo seu título honorífico Hōkan Kokushi, Mestre Nacional Hōkan) que serviu no Heirin-ji na província de Musashi (atual província de Saitama), era conhecido pela sua enorme severidade no trato com os estudantes.

Ao narrar as suas viagens, Hakuin quebra por vezes o ritmo para fazer uma paródia do estilo poético de composição michiyuki, comum a vários géneros literários japoneses, no qual o viajante, frequentemente um monge, descreve a paisagem e os locais famosos por onde passa, entretecendo os nomes dos lugares no relato, num estilo altamente maneirista, repleto de alusões poéticas e vários tipos de trocadilhos. As duas passagens mais longas deste teor distinguem-se pelo uso de letra itálica.

Na forma de pensar de Hakuin, as palavras «grande conforto e paz!» (dai-anraku) deveriam, por direito, provir apenas de alguém que tivesse efetivamente experienciado a tranquilidade do grande despertar através de longos anos de treino pós-satori. Com bastante frequência nos seus escritos, estas palavras identificam o interlocutor como um seguidor de métodos quietistas de estudo do Zen, tais como o ensinamento do Não-

Nascido, que exorta as pessoas a não fazerem a introspetiva de koans, mas sim a «permanecerem exatamente como são na mente búdica do Não-Nascido».

Apesar das críticas de Hakuin às práticas que observou no Reishō-in (um templo Myōshin-ji na província de Mino, atual província de Gifu), ele utilizou frequentemente o templo como estalagem durante as suas viagens pelo Japão central. O sacerdote principal, cujo nome não é aqui mencionado, era provavelmente Bankyū Echō (m. 1719), um proeminente professor Rinzai que estudara sob a orientação de Bankei Yōtaku.

De acordo com a Biografia de Tōrei (1705, aos 20 anos), Hakuin visitou Bankyū no Reishō-in pela primeira vez em 1705, no início da sua peregrinação.

O Inferno da Corda Negra e o Inferno do Esmagador de Montanhas são dois dos Oito Grandes Infernos.

Hakuin está a declarar que possui o olho do despertar, o qual se diz ser indestrutível. Os ensinamentos do Zen do Não-Nascido, que exortam os estudantes a «permanecer na mente búdica do Não-Nascido» e a não «a transformar em mais nada» — como, por exemplo, ao tentar alcançar o despertar através de austeridades rigorosas —, refletem-se nos avisos do sacerdote contra a «intromissão indesejada» ou interferência (te-dashi).

Tarumaru é provavelmente Emon Sokai (data desconhecida), um herdeiro do Dharma de Bankei Yōtaku. De acordo com a Biografia de Tōrei, o primeiro encontro de Hakuin com este sacerdote, descrito como um defensor do Zen do «nada fazer», ocorreu em 1705, no seu primeiro ano de peregrinação.

Musō Soseki (Musō Kokushi, 1275–1351), fundador do Tenryū-ji em Quioto. Embora as biografias religiosas de Musō mencionem retiros solitários nesta zona do país, não me foi possível encontrar outra fonte para a história de Tarumaru Sokai. O Monte Kentoku situa-se na parte centro-norte da atual província

de Yamanashi. Um templo importante, Kentoku-zan Erin-ji, foi estabelecido no local, tendo Musō como seu fundador.

Jizō (em sânscrito, Ksitigarbha) é o Bodhisattva que aparece no mundo para auxiliar os seres sencientes na salvação durante o período entre a morte de Shakyamuni e o aparecimento de Maitreya, o Buda do futuro. É frequentemente retratado sob a forma de um jovem monge.

O Monte Kokei (Kokei-zan: «Montanha do Desfiladeiro do Tigre») na província de Mino vai buscar o seu nome a uma zona de célebre beleza paisagística no Monte Lu, na China. O templo Rinzai Eiho-ji (nome completo: Kokeizan Eiho-ji) está situado no Monte Kokei, tendo sido construído no local de uma ermida de prática outrora utilizada por Musō Sōseki. Não há qualquer menção nos registos de Hakuin de que ele tenha visitado o templo.

Ōta (parte da atual cidade de Mino Kamo) era uma paragem de posta num importante cruzamento fluvial na estrada Nakasendō. De acordo com a Biografia (1715, aos 30 anos), Hakuin visitou o Manshaku-ji em 1715.

Chin Shuso (data desconhecida). Nada se sabe sobre este monge.

Segundo Hakuin, Shōju utilizava este ditado para descrever a dificuldade que os estudantes de Zen tinham em encontrar um professor autêntico. Ver Capítulo 1.

O Monte Iwataki situa-se a vários quilómetros a norte de Ōta, não muito longe das montanhas de Ibuka onde, quatrocentos anos antes, o grandemente reverenciado Kanzan Egen, fundador do Myōshin-ji, se isolara para se dedicar à prática solitária. De acordo com Katō Shōshun, a cabana em ruínas que o leigo Shikano restaurou para Hakuin erguia-se originalmente dentro do recinto de um pequeno templo chamado Jingō-ji. Hakuin Oshō Nempu, p. 150. Um breve esboço sobre o leigo Tokugen (Shikano Yoshibei, data desconhecida) e o relato sobre a cabana

encontram-se incluídos em Estames Venenosos num Matagal de Espinhos, 5 (Hakuin Oshō Zenshū 2, p. 131).

Capítulo 3

A Biografia de Tōrei (1715, aos 30 anos) descreve um encontro que Hakuin teve por esta altura com uma aparição demoníaca, que qualifica como o deus da montanha:

«O mestre encontrava-se sentado até altas horas da noite. Por volta da meia-noite, ouviu o estalar de passos no chão do lado de fora da cabana. Ouviu-se um ranger como o de uma porta a abrir-se, e alguém entrou na cabana. Era enorme, medindo uns oito ou nove pés de altura, com a aparência rude de um yamabushi ou asceta da montanha.

Uma voz forte ecoou: "Mestre Ekaku!" Mas o mestre não olhou em redor nem deu qualquer resposta. Após o que pareceu um longo período de tempo, a figura desapareceu. Quando o mestre se levantou e inspecionou a sala, descobriu que a porta ainda estava firmemente trancada; não havia qualquer sinal de que alguém tivesse entrado. O mestre percebeu então que o visitante que viera testar a sua têmpera não era um ser comum.»

A história do retiro solitário de Musō Kokushi apareceu no final do capítulo anterior.

Hakuin sugere que a prática do zazen, ou meditação sentada, deve conduzir a um satori tão poderoso que seja acompanhado, como aconteceu no seu caso, por uma experiência de alegria avassaladora. Ver o apêndice: «Prefácio à Conversa Fiada numa Barca Noturna», p. 122.

O Mestre Nacional Gudō (Gudō Tōshoku, 1577–1661), mestre de Shidō Munan (por sua vez professor de Shōju Rōjin), era aos olhos de Hakuin um elo fundamental na transmissão do Myōshin-ji, tendo mantido vivas as tradições autênticas da escola num momento crucial durante o século XVII. Quando o sacerdote

da dinastia Ming, Yin-yüan Lung-ch'i, chegou ao Japão com um grande contingente de monges e uma forma sincrética do Budismo Ming, e certos clérigos do Myōshin-ji consideraram propor-lhe o cargo de abade do mosteiro, Gudō recusou-se a permiti-lo. Em 1758, com setenta e quatro anos de idade, Hakuin escreveu uma obra intitulada A Luz Remanescente do Precioso Espelho, expressamente para clarificar a importância de Gudō e a contribuição que este dera para o Zen japonês.

Como era seu hábito, Hakuin inclui na categoria de «iluminação silenciosa» todos os estudantes que não fazem da rutura em direção ao kenshō a preocupação central da sua prática religiosa.

A expressão «taças tapadas de madeira simples e sem verniz» (shiraki gōshi) descreve algo na sua pureza original, sem adornos. Aqui, os sacerdotes referem-se a um estado de espírito anterior ao surgimento de discriminações, tais como as que poderiam ocorrer ao tentar resolver koans através de meios intelectuais. Os seus comentários ao longo deste parágrafo recordam as exposições do mestre Zen Bankei sobre o seu ensinamento do Não-Nascido. Ver The Unborn: The Life and Teaching of Zen Master Bankei.

Ver Capítulo 1, nota 68.

A história do sacerdote chamado Sanuki (or Sanukibō) que Hakuin apresenta abaixo encontra-se na obra de Mujū Ichien, Colectânea de Areia e Seixos (Shaseki-shū), volume 2. Hakuin aborda a história com considerável detalhe na sua obra A Luz Remanescente do Precioso Espelho (Hōkan Ishō), Hakuin Oshō Zenshū 1, pp. 252–4:

«O sacerdote Ronshikibō passou a sua vida religiosa a residir numa pequena ermida nas montanhas de Ikoma, perto de Osaka, dedicando-se à recitação constante do Sutra do Lótus. Quando faleceu, deixou a ermida ao seu discípulo Sanukibō, um seguidor da doutrina de que todas as coisas terminam com a

morte — um ensinamento que nega o princípio budista da causa e efeito cármicos. Sanukibō sobreviveu ao seu professor por quatro ou cinco anos; quando morreu, caiu diretamente nos reinos do mal. Uma vez lá, viu numa pequena ermida muito semelhante à sua em Ikoma a figura do seu antigo professor, Ronshikibō, a recitar o Sutra do Lótus. Sanukibō não conseguia compreender como é que um sacerdote que levara uma vida tão exemplar podia sofrer um renascimento tão ignominioso. Soube por Ronshikibō que este sofrera essa retribuição porque lhe faltara a Mente do Despertar: todas as suas recitações do Sutra do Lótus tinham sido feitas apenas em benefício próprio — uma prática do Pequeno Veículo — e ele não demonstrara qualquer preocupação pelo sofrimento alheio. Agora, lamentava constantemente a sua condição e a insuficiência da sua determinação religiosa, que trouxera sobre si mesmo ao pensar unicamente na sua própria salvação.»

Uma doutrina que ensine que todas as coisas terminam com a morte seria, ao negar o princípio do renascimento transmigratório, não-budista. Existe uma história semelhante a esta sobre uma mulher que enganava os clientes usando uma medida falsa em Contos de Causa e Efeito, de Suzuki Shōsan.

Este sacerdote é provavelmente Daikyū Ebō (1715–1774), um discípulo de Hakuin que conduziu uma grande sessão de palestras sobre o Registo de Wuchun no Tōfuku-ji, em Quioto, em 1764. Tōfukuji-shi (Anais do Tōfuku-ji), Shiraishi Hōryū, 1930.

Na cerimónia Suiriku (Suiriku-e: outro nome para Segaki-e), são oferecidos alimentos e bebidas para a libertação de todos os seres da água (sui) e da terra (riku).

Parece que Hakuin foi alvo de algumas críticas em certos círculos Zen. O seu aluno Genshoku alude a isso no seu prefácio a Palestras Introdutórias aos Ensinamentos sobre o Registo de Hsi-keng (The Essential Teachings of Zen Master Hakuin, p. 1), onde

atribui as críticas a sacerdotes que tinham inveja do sucesso de Hakuin.

Hakuin usou este verso de Gudō Tōshoku como inscrição num número de «retratos» que pintou de Gudō; estes consistem num único caractere chinês de grandes dimensões para Gu («Ignorante» — o primeiro dos dois caracteres no nome de Gudō, ver ilustr., p. 71) escrito num estilo altamente cursivo que o faz assemelhar-se às pinturas abreviadas de um ou dois traços de Bodhidharma encontradas na pintura de estilo Zen. Diz-se que Gudō inscreveu o verso em resposta a um que o seu aluno, o Imperador Go-Mizunoo, escrevera acima de um retrato de Gudō que ele próprio desenhara, consistindo também no único caractere Gu (Takeuchi, Hakuin, gravura 42).

Chang Liang e Ch'en P'ing são grandes heróis da China antiga.

P'eng Tsu é o Matusalém chinês. O Primeiro Princípio (Daiichigi) é explicado como a verdade suprema, não-objectificável e intransmissível, que é transmitida de mestre para discípulo na tradição Zen.

A divindade da Hera Silvestre (Itsumadegusa myōjin). O nome foi provavelmente inventado por Hakuin. Ver «O título que Hakuin escolheu para a sua obra...» na introdução deste livro.

Este ditado do sacerdote da dinastia Yuan, Kao-feng Yüan-miao (1238–1295), contém aquela que é porventura a formulação favorita de Hakuin sobre os requisitos para o estudo do Zen. Originalmente extraído de Os Essenciais do Zen de Kao-feng (Kao-feng hoshang ch'an-yao), surge também em Son-ga kyui-gam (em japonês, Zenke-kikan), uma obra de Zen coreana que era amplamente lida nos círculos Zen japoneses.

Um ditado do Sutra do Nirvana.

Para a referência anterior a «intromissão e interferência», ver Capítulo 2, nota 18.

Aniruddha, que era primo bem como discípulo do Buda, foi outrora severamente admoestado pelo Buda quando adormeceu enquanto o ouvia pregar um sermão. Prometeu então nunca mais voltar a dormir, em consequência de que acabou por ficar cego, mas mais tarde desenvolveu poderes extraordinários de perceção (Sutra do Lótus, Capítulo 8).

Estes são todos koans do tipo nantō, ou de «difícil superação».

Yōzan Keiyō (1559–1626), do importante subtemplo Shōtaku-in do Myōshin-ji, foi o professor de Gudō Tōshoku.

O Shōden-ji e o Daisen-ji ficam na província de Mino, atual província de Gifu.

Shidō Munan Anju (1603–1676); Anju significa «Mestre da Ermida». À semelhança de Hakuin, Munan era filho de um estalajadeiro. A estalagem da família era do tipo honjin, utilizada por daimiós, localizada na estrada Tōkaidō, na estação de posta de Sekigahara, na província de Mino. Sendo impedido pelas suas responsabilidades familiares de concretizar o seu desejo de entrar para o sacerdócio, Munan estudou durante muitos anos como leigo, recebendo instrução de Gudō Tōshoku quando este parava na estalagem de Munan nas suas viagens entre Quioto e Edo.

Finalmente, aos cinquenta e um anos, Munan acompanhou Gudō até Edo e recebeu a sua permissão para professar os votos religiosos. Passou o resto da sua vida em Edo, vivendo na ermida Shidō-an, recusando todas as propostas para servir em templos grandes e importantes, e focando o seu esforço de ensino na comunidade leiga. Para uma tradução da Biografia do Mestre Zen Shidō Munan por Tōrei, ver Eastern Buddhist 3, n.º 1 (1970), pp. 124–38.

Dōkyō Etan Rōkan: Shōju Rōjin; Rōkan significa «Velho». Tetsuzui Genshō (1640–1745) e Chōmon Zen'a (1661–1714) não são mencionados entre os herdeiros de Munan na Biografia do

Mestre Zen Shidō Munan por Tōrei. Sumpu é a moderna cidade de Shizuoka.

Tz'u-ming (Shih-shuang Ch'u-yüan). Ver Capítulo 1, nota 42.

Shūhō Myōchō (1282–1338), o profundamente reverenciado fundador do Daitoku-ji em Quioto; mais conhecido pelo título honorífico Daitō Kokushi. Hakuin também se refere a ele como Myōchō Daishi, ou Grande Mestre Myōchō. A dedicação de Daitō à prática religiosa é lendária: uma história, corrente desde cerca do século XV, fala de «vinte anos de silêncio» após o despertar de Daitō, quando este vivia com mendigos sob a ponte Gojō, em Quioto. Outra descreve-o a sentar-se no seu assento de meditação momentos antes da sua morte, partindo a sua perna aleijada com a sua própria força para poder morrer numa postura adequada de lótus completo (Miura e Sasaki, Zen Dust, pp. 233–34). A proveniência da história que Hakuin conta aqui é desconhecida.

A fonte deste verso é desconhecida; não se encontra incluído em Poemas do Pastor de Bois para um Cantarilhar Pausado (Yōgyū-keigin ka), a coleção de poemas didáticos religiosos waka (dōka) publicada sob o nome de Daitō no século XVII.

Tetsuzui Genshō. Ver Capítulo 3, nota 24.

Chōmon Zen'a. Ver Capítulo 3, nota 24.

O sanri e o kyokuchi são pontos do corpo onde o pavio de moxa é colocado e queimado na terapia de moxabustão. O sanri fica logo abaixo da base externa da rótula; o kyokuchi, perto da dobra lateral do cotovelo.

Ver Capítulo 1, nota 77.

O verso é atribuído a Musō Soseki (Oniazami furoku, p. 16).

Em determinado momento após a morte da mãe de Hakuin, o Shōin-ji tornou-se o templo de família (bodai-ji) dos Nagasawa.

O sacerdote Tanrei Soden, que faleceu pouco depois de ordenar Hakuin, foi sucedido no Shōin-ji por Tōrin Soshō (m. 1754), um monge que anteriormente estudara com o professor de Hakuin, Sokudō Fueki, no Daishō-ji. O Shōin-ji encontrava-se vago nesta altura porque Tōrin, que sofria de problemas de saúde crónicos e talvez já não estivesse disposto a enfrentar as privações daquele templo fustigado pela pobreza, partira (fugira?).

É intrigante que Hakuin associe aqui o seu «falecido mestre» ao Shōin-ji, uma vez que a pessoa que ele aparentemente considerava o seu mestre, Sokudō Fueki, nunca residiu no Shōin-ji. O sacerdote do Shōin-ji imediatamente anterior a Hakuin deve ter sido Tōrin Soshō, que não é mencionado em lado nenhum como professor de Hakuin.

Nada mais se sabe sobre o idoso servo Yake (referido em algumas fontes como Yobakari e Yoke) Shichibei. O pai de Hakuin é referido pelo seu nome religioso póstumo, Heishin Sōi.

Daizui Rōjin: Daizui Sōiku (m. 1660), que estudara enquanto jovem monge no Daishō-ji em Numazu, foi o restaurador do Shōin-ji. Quando era jovem, o pai de Hakuin, sobrinho de Daizui, estudara sob a sua orientação no Shōin-ji.

Os Analectos de Confúcio.

Hakuin utiliza o termo Meditação Introspetiva (Naikan; o tema do Capítulo 4 de Hera Silvestre) para descrever técnicas meditativas executadas principalmente para fins terapêuticos. Em Conversa Fiada numa Barca Noturna (praticamente o mesmo texto do Capítulo 4), é apresentado um conjunto de técnicas para concentrar a energia ki na parte inferior do corpo, incluindo o chamado método da manteiga macia (nanso), que se diz curar doenças e sustentar a saúde física. No prefácio a Conversa Fiada numa Barca Noturna (ver o apêndice), Hakuin também utiliza o termo Meditação Introspetiva para descrever um método de meditação que envolve a introspetiva de enunciados semelhantes

a koans. Aparentemente, esta meditação, que tem sido chamada de «zazen horizontal», foi idealizada pelo próprio Hakuin, em resultado das suas tentativas de integrar as técnicas terapêuticas de Naikan com a meditação de tipo Zen. Afirma várias vezes ter sido bem-sucedido no desenvolvimento de um método de meditação deste género enquanto se esforçava por se curar da «doença do Zen», praticando as técnicas de Naikan que aprendera com o Mestre Hakuyū.

Shōtō Rōkan, «O Velho Shōtō», não foi identificado. Este era talvez um ditado popular da época; uma frase semelhante com uma escolha de palavras ligeiramente diferente encontra-se no Registo da Freguesia Azul (Blue Cliff Record), caso 83.

O Registo da Freguesia Azul (Pi-yen lu; a principal coleção de koans utilizada na escola Rinzai); O Registo de Hsü-t'ang (registos Zen do mestre da dinastia Sung, Hsü-t'ang Chih-yü); Louvor da Escola Verdadeira (Wu-chia cheng-tsung tsan); Três Sutras dos Patriarcas Budas (Fo-tsu san-ching); O Registo de Lin-chi (registos Zen do mestre da dinastia T'ang, Lin-chi I-hsüan); As Cartas de Ta-hui (Ta-hui shu; cartas de instrução religiosa do mestre da dinastia Sung, Ta-hui Tsung-kao); Os Registos de Daitō, Fa-yen, Sung-yüan e Bukkō (registos Zen de Daitō Kokushi, dos mestres Sung Wu-tsu Fa-yen e Sung-yüan Ch'ung-yueh, e de Bukkō Kokushi — o título de Mestre Nacional do sacerdote Sung Wu-hsüeh Tsu-yüan, que ensinou em Kamakura, no Japão, e cujos registos Zen aí foram publicados); Coleção de Versos de Tsung-ying (Tsung-ying chi, uma coleção de poesia religiosa de Hsüeh-tou Ch'ung-hsien); Poemas da Montanha Fria (Han-shan shih); Estimulando os Estudantes através da Barreira Zen (Ch'an-kuan ts'e-chin); Coleção em Quatro Partes (Shibu-roku, uma coletânea japonesa que compreende os poemas Zen Hsin-hsin-ming e Cheng-tao-ko; as Dez Imagens do Pastor de Bois; e o Ts'o-ch'an-i, ou Princípios do Zazen); O Arsenal de Ta-hui (Ta-hui wu-k'u). Não existe nenhum Sutra de Manjushri

Segurado na Mão (Monju Shunai Kyō); poderá referir-se ao Sutra do Coração, um texto não incluído nesta lista de obras, mas sobre o qual se sabe que Hakuin dissertou mais do que uma vez. Uma vez que o Sutra do Coração é um sutra da classe da sabedoria e Manjushri é a personificação da sabedoria, é possível que Hakuin tenha cunhado este título para sublinhar que as suas palestras Zen não são meras elucidações de textos, mas sim expressões de verdade religiosa que procedem diretamente da fonte de sabedoria que ele «segura na sua mão». O Samadhi do Precioso Espelho (Paoching san-mei) é um poema Zen; Palavras de Sonho do País dos Sonhos (Kaian Kokugo) é a principal obra de Hakuin no género tradicional de comentários Zen; Estames Venenosos num Matagal de Espinhos (Keisō Dokuzui) contém os registos Zen de Hakuin; O Registo de Daiō (registos Zen de Daiō Kokushi: Nampo Jōmyō); A Canção do Rei da Mente (Hsin-wang mei).

Os títulos japoneses das obras aqui mencionadas: Estames Venenosos num Matagal de Espinhos: Keisō Dokuzui. A Luz Remanescente do Precioso Espelho: Hōkan Ishō («Precious Mirror», Hōkan, é Gudō Tōshoku, a partir do seu título póstumo Hōkan Kokushi). Conversa Fiada numa Barca Noturna: Yasenkanna. A Minha Chaleira: Orategama (uma coleção de cartas religiosas de Hakuin). Um Campo de Palavras Sufocado por Ervas Daninhas: Kana Mugura (composto por duas obras: Shin Dangi [Nova Pregação] e Tsuji Dangi [Pregação nas Encruzilhadas]). Erva-Ganso: Yaemugura (composto por O Registo de Quatro Filhas Filiais, O Registo dos Efeitos Milagrosos Alcançados pelo Sutra de Kannon em Dez Frases e, numa edição rara, Contos de Infância). A Canção da Moagem do Chá (existem duas canções deste tipo: Otafukujorō Kohiki Uta [Canção da Moagem do Chá da Prostituta Feia] e Shushin Obaba Kohiki Uta [Canção da Moagem de Grãos da Velha Mulher com a Mente-como-Mestre]). O Registo de Quatro Jovens Raparigas Filiais: Takazuka Shijō Kōki. Contos de Infância: Osana

Monogatari (uma autobiografia que partilha grande parte do material com Hera Silvestre, incluída como um terceiro kan em algumas edições de Erva-Ganso). O Conto de Yūkichi: Yūkichi Monogatari (impresso num pós-escrito ao terceiro kan numa edição rara de Erva-Ganso). Palavras de Sonho do País dos Sonhos: Kaian Kokugo (a principal obra de Hakuin no estilo tradicional de comentários Zen, moldada a partir do Registo da Freguesia Azul). Usenshikō (o significado do título é incerto). Uma Aplicação de Moxa: Sashimogusa (o significado deste título também é incerto). Morangos-de-Cobra: Hebiichigo. O Registo dos Comentários de Sendai sobre os Poemas da Montanha Fria: Kanzan-shi Sendaikimon (um comentário Zen sobre os poemas de Han-shan). Cardos-Corredores: Oniazami. Palestras do Dharma Introdutórias aos Ensinamentos sobre o Registo de Hsi-keng: Sokkō-roku Kaien-fusetsu. Hera Silvestre: Itsumadegusa. Para mais informações bibliográficas, ver Zen Master Hakuin: Selected Writings, pp. 223–33.

A resposta de Hakuin a esta pergunta é apresentada no Capítulo 4 de Hera Silvestre. Ver Capítulo 4, nota 3.

Capítulo 4

Como mencionado anteriormente, o texto do Capítulo 4 é quase idêntico à obra conhecida como Conversa Fiada numa Barca Noturna (em japonês, Yasenkanna), na qual Hakuin descreve a «doença do Zen» que contraiu no final dos seus vinte anos e os métodos que aprendeu com o eremita Hakuyū nas montanhas nos arredores de Quioto, os quais lhe permitiram curar a enfermidade. A história da sua visita ao Mestre Hakuyū apareceu inicialmente como uma extensa nota em O Registo dos Comentários de Sendai sobre os Poemas da Montanha Fria (Kanzanshi Sendai-kimon), o comentário de Hakuin sobre os poemas de Han-shan, ou Montanha Fria, publicado em 1746.

Quando Conversa Fiada numa Barca Noturna, a versão mais conhecida da história, foi publicada onze anos mais tarde, em 1757, o texto tinha aumentado em cerca de um quarto o seu número total de palavras.

Aqui, ao adaptar Conversa Fiada numa Barca Noturna para inclusão em Hera Silvestre, Hakuin transformou a prosa original japonesa em verso chinês, para que ficasse em conformidade com o resto do texto. Omitiu também o longo prefácio que acompanhava a Conversa Fiada, fez algumas pequenas adições ao texto e acrescentou alguns parágrafos no início para suavizar a transição do capítulo anterior, bem como várias páginas no final, as quais incluem informações atualizadas sobre Hakuyū. O texto de Hera Silvestre é, deste modo, a versão mais longa e completa da história de Hakuyū.

Conversa Fiada numa Barca Noturna, que sempre foi o mais popular dos escritos de Hakuin, parece ter estado impresso quase constantemente desde que foi publicado no século XVIII. As dúvidas há muito levantadas sobre a historicidade de Hakuyū — o habitante de uma caverna com duzentos ou trezentos anos de idade, que muitos consideravam um produto da imaginação fértil de Hakuin — foram definitivamente dissipadas na década de 1960 por investigadores que comprovaram que um homem que utilizava o pseudónimo Hakuyū existiu de facto por essa altura.

O seu verdadeiro nome era Ishikawa Jishun (1645–1709) e foi provavelmente aluno do samurai que se tornou eremita, Ishikawa Jōzan (1583–1672), cuja conhecida villa, Shisendō, se localizava no distrito de Shirakawa, na zona leste de Quioto. Em 1661, aos quinze anos de idade, Jishun embrenhou-se nas colinas atrás do Shisendō e fixou residência numa caverna. Foi aí visitado em 1692 pelo filósofo neoconfucionista Kaibara Ekken (1630–1714). Permaneceu na sua caverna, esquivando-se do mundo, até 1709, quarenta e oito anos mais tarde, quando faleceu devido a ferimentos resultantes de uma queda de um penhasco.

Com a confirmação da existência de Hakuyū, a questão passou a ser se Hakuin o teria visitado realmente ou se teria inventado a história. Julgo que não é provável que alguém venha a apresentar provas que demonstrem a questão de forma incontrovertível num sentido ou no outro. No entanto, aqueles que estudaram mais de perto o que constitui um problema extremamente complicado parecem concordar que Hakuin não visitou Hakuyū, mas limitou-se a usar a figura pitoresca do velho eremita para dramatizar certos métodos de meditação que ele próprio desenvolvera e considerara eficazes para preservar a saúde e curar doenças comuns entre os monges dedicados aos rigores do treino Zen.

Uma das razões mais persuasivas apontadas para que o conto seja uma ficção é a escolha do título por parte de Hakuin. Conversa Fiada numa Barca Noturna deriva de um ditado popular — «barca noturna no rio Shirakawa» (Shirakawa yobune ou yasen) — que se baseia na história de um camponês que se gaba aos amigos de ter estado em Quioto e de ter visto os seus maravilhosos monumentos. Quando questionado sobre o rio Shirakawa (o local da caverna de Hakuyū e, na realidade, um riacho pouco profundo), ele fez um bluff e respondeu que não o conseguia descrever bem porque era de noite quando a sua barca passou por lá. Ao chamar à sua história Conversa Fiada numa Barca Noturna, Hakuin estava, com toda a probabilidade, a alertar os leitores logo à partida de que estava apenas a fingir que tinha ido ver Hakuyū e que se tratava de uma obra de ficção.

Em todo o caso, é claro que Hakuin escreveu a obra primariamente para oferecer aos monges em treino Zen um meio de manter a saúde e para dar àqueles que já sofriam da doença do Zen uma receita para se curarem. Na sua obra tardia, Cardos-Corredores, descreve um voto que fez durante a sua própria batalha contra a doença do Zen:

«Prometi que, se me libertasse do abismo de falsidade em que caíra e avançasse para alcançar um despertar genuíno, faria tudo o que estivesse ao meu alcance para ajudar outros que pudessem sofrer da doença do Zen como eu sofrera. Com o tempo, conheci um homem sábio [Hakuyū]... cujo ensinamento gradualmente me permitiu erradicar a minha doença até às suas próprias raízes. Agora... sempre que vejo sinais da doença do Zen a desenvolverem-se em estudantes mais jovens, fico com o mesmo sentimento que teria se visse uma criança pequena a caminhar a passos vacilantes em direção a um poço aberto.»

Na Conversa Fiada numa Barca Noturna, surge um parágrafo semelhante no prefácio (ver apêndice); aqui, Hakuin insere-o no início do texto. Nenhum dos dois homens aqui mencionados (que também aparecem mais adiante no texto) foi identificado. Na verdade, ao longo dos seus escritos, Hakuin atribui esta mesma citação a pelo menos cinco pessoas diferentes, pelo que parece provável que ou a escreveu ele próprio ou a alinhavou a partir de vários textos taoistas. Utilizou-a frequentemente para inscrições caligráficas. Ver ilustr., p. 88.

"Energia vital" traduz o termo ki (em chinês, ch’i), um conceito-chave no pensamento e na teoria médica tradicional chinesa. Tem sido vertido para inglês de várias formas — por exemplo, energia vital, energia primordial, sopro, sopro vital, espírito. A energia ki, ao circular pelo corpo humano, é vital para a preservação da saúde e sustentação da vida, desempenhando um papel proeminente nos métodos de Meditação Introspetiva que Hakuin aprendeu com o Mestre Hakuyū.

A alquimia "externa" da tradição taoista envolvia a busca por uma "pílula" ou "elixir" da imortalidade, cujo elemento mais importante era um composto de mercúrio (cinábrio). Uma vez encontrado e ingerido, supunha-se que assegurava a imortalidade e a ascensão ao céu, habitualmente no dorso de um grou.

A instrução de Hakuyū foca-se, pelo contrário, nas ramificações internas desta tradição, na qual o "elixir" é cultivado na zona do tanden inferior, o "campo do elixir" ou "campo do cinábrio", também chamado kikai tanden, "o oceano de energia ki", o centro da respiração ou centro da força, situado ligeiramente abaixo do umbigo. Hakuin descreve os termos em Orategama: «Embora o tanden se localize em três lugares do corpo, aquele a que me refiro é o tanden inferior. O kikai e o tanden, que são virtualmente idênticos, situam-se ambos abaixo do umbigo. O tanden fica dois centímetros abaixo do umbigo, o kikai a um centímetro e meio abaixo deste. É nesta área que a verdadeira energia ki sempre se acumula.»

Trata-se do leigo que apareceu no final do Capítulo 3 e pediu a Hakuin que explicasse de forma mais completa uma referência que fizera à Meditação Introspetiva (em japonês, Naikan). A resposta de Hakuin torna-se o tema do Capítulo 4. Embora a palavra Naikan, que surge no Budismo chinês primitivo (por exemplo, em A Grande Concentração e Discernimento de Chih-i, Capítulo 5) para indicar um tipo de meditação direcionada para o interior de si mesmo, seja geralmente utilizada por Hakuin para contemplações realizadas especificamente para benefício terapêutico (por exemplo, o «método da manteiga» que aprendeu com Hakuyū), ele também parece usá-la para uma introspetiva mais do tipo Zen, recorrendo a temas semelhantes a koans. Ver Capítulo 3, nota 37.

Uma referência a um ditado bem conhecido de A Doutrina do Meio.

Esta era uma noção básica nas tradições médicas chinesas. Veja-se a afirmação na compilação enciclopédica Wu tsa tsu (Cinco Oferendas Sortidas, a secção sobre o "Homem"), pelo erudito da dinastia Ming, Hsieh Chao-che: «Quando uma pessoa se entrega a demasiado esforço intelectual, o fogo do coração arde excessivamente e eleva-se.» A Biografia de Tōrei (1710, aos 25

anos) lista doze sintomas mórbidos que surgiram: queimação semelhante a fogo na cabeça; ancas e pernas gélidas; olhos constantemente a lacrimar; zumbidos nos ouvidos; aversão instintiva à luz solar; tristeza irreprimível na escuridão ou na sombra; o ato de pensar como um fardo intolerável; pesadelos recorrentes que lhe esgotavam as forças; emissão de sémen durante o sono; inquietação e nervosismo durante as horas de vigília; dificuldade em digerir os alimentos; calafrios frios que não passavam mesmo com roupas pesadas.

O samurai Ishikawa Jōzan (1583–1672) retirou-se para as colinas a nordeste de Quioto em 1641. A sua residência, o Shisendō (Salão dos Imortais da Poesia), localiza-se numa encosta com vista para a parte norte de Quioto. Ver Thomas Rimer, Shisendō (Nova Iorque: Weatherhill, 1991). Existem várias cavernas que se diz terem sido habitadas por Hakuyū nas colinas atrás do Shisendō.

Hakuin tinha vinte e cinco anos em 1710. De acordo com a cronologia que apresenta no Capítulo 3 de Hera Silvestre, contudo, ele visitou Hakuyū mesmo antes do seu regresso ao Shōin-ji, por volta do seu trigésimo primeiro ano (ver as observações introdutórias às notas do Capítulo 4). Em Conversa Fiada numa Barca Noturna, Hakuin afirma que Hakuyū tinha entre cento e oitenta e duzentos e quarenta anos e indica que a distância da sua caverna em relação a outras habitações humanas era de três a quatro léguas.

Os três livros destinam-se a mostrar as raízes de Hakuyū nas três tradições: o Confucionismo, o Taoismo e o Budismo.

P’ien Ch’iao, Ts’ang Kung e Hua T’o são três célebres médicos da China antiga.

Um adágio, originalmente proveniente do Ju Ta-ch’eng lun, que também surge em Os Registos da Lâmpada da Era Ching-te (Ching-te ch’uan-teng lu), Capítulo 1, a secção sobre Upagupta.

Em O Registo dos Comentários de Sendai sobre os Poemas da Montanha Fria, a versão mais antiga da história, Hakuin faz com que Hakuyū diga neste ponto: «Deves ter cuidado para não divulgar o método secreto levianamente a outros. Se o fizeres, não só te prejudicará a ti, como será também muito prejudicial para mim.»

A teoria médica tradicional chinesa descreve a energia ki como movendo-se constantemente entre os cinco órgãos internos: pulmões, coração, baço, fígado e rins. Se estes não mantiverem um suprimento pleno e vital de energia ki, ou se a energia ki estagnar, a doença manifesta-se. A "energia defensiva" é uma forma de energia ki que protege a superfície do corpo contra fatores patogénicos externos. O "sangue nutritivo" (ou "ki nutritivo" — pensava-se que o sangue circulava juntamente com a energia ki) é a energia ki, produzida a partir dos alimentos, que flui através dos vasos sanguíneos, circulando pelo corpo e fornecendo-lhe nutrientes.

Na teoria médica tradicional chinesa, os conceitos de madeira, fogo, terra, metal e água (as cinco "fases": wu-hsing) são utilizados para definir qualidades de energia dentro do corpo num processo de produção mútua e superação mútua. Servem de núcleo para um sistema de relações e correspondências que, em conjunto com la teoria do yin-yang, operam em ciclos de ascensão e queda e num padrão universal, unindo o ser humano e a natureza. As cinco fases estão ligadas a muitas categorias correspondentes de cinco — entre elas, os cinco órgãos internos (pulmões, coração, fígado, baço e rins), correspondendo respetivamente ao metal, fogo, madeira, terra e água. Manter o equilíbrio correto entre eles é essencial para preservar la saúde.

Considera-se que os órgãos internos possuem sete poderes maravilhosos: o fígado, o aspeto da alma (hun) pertencente ao céu; os pulmões, o aspeto da alma (p’o) pertencente à terra; o

coração, o espírito; o baço, o pensamento e o conhecimento; os rins, a essência vital e a vontade.

As seis vísceras ou "tesouros" são o intestino grosso, o intestino delgado, a vesícula biliar, o estômago, a bexiga urinária e o san chiao, ou "triplo aquecedor", que é descrito como uma rede de canais energéticos que participam nas funções metabólicas localizadas em três partes da cavidade corporal: uma abaixo do coração e acima do estômago, outra na área do estômago e uma terceira acima da bexiga urinária.

As sete "desgraças" — alegria, raiva, desgosto, prazer, amor, ódio e desejo — são assim chamadas porque são as causas das doenças.

Os quatro males são influências nocivas para o corpo provocadas pelo vento, pelo frio, pelo calor e pela humidade.

São propostas várias explicações para estas categorias, nenhuma delas totalmente convincente. Verti-as provisoriamente como os cinco sentidos (os cinco órgãos dos sentidos: olhos, ouvidos, nariz, língua e pele) e as seis raízes (os primeiros quatro dos cinco sentidos mais o corpo táctil e a mente). Diz-se que o lado esquerdo e o lado direito indicam áreas nos pulsos onde aparecem as pulsações dos cinco órgãos internos.

Alguns comentadores identificam Hsü Chun como o médico coreano Hoŏ Chun (data desconhecida), embora a citação não tenha sido encontrada entre as suas obras. O "aquecedor inferior" e o "aquecedor superior" são dois elementos do san chiao, ou "triplo aquecedor", descrito acima (Capítulo 4, nota 14). Em todas estas citações, o ponto essencial é manter a energia vital na parte inferior do corpo.

Este é um pseudónimo do médico da dinastia Yuan, Ch’en Chih-hsü, que é descrito como um perito nas artes taoistas de prolongamento da vida. A fonte da citação é desconhecida. Aqui e na secção seguinte, várias permutações dos sinais de adivinhação do Livro das Mutações são utilizadas para descrever o movimento

da energia vital dentro do corpo. O Livro das Mutações (I Ching), um dos cinco clássicos do Confucionismo, é um manual de adivinhação utilizado desde os tempos antigos. Baseia-se em diagramas constituídos por trigramas, três linhas, contínuas e descontínuas, que são aumentadas duplicando-as em hexagramas até sessenta e quatro. Associado a cada hexagrama está um ensaio curto e altamente enigmático que atribui um significado a cada linha do hexagrama.

Os "doze canais": existe um canal para cada um dos cinco órgãos internos e seis vísceras, e um canal adicional para o coração, pulmões e aorta.

O Tratado sobre o Prolongamento da Vida (Enju-sho): existem várias obras chinesas e japonesas com títulos semelhantes; a citação em si não foi localizada.

Trata-se dos mesmos dois cavalheiros que apareceram no início do capítulo.

Um diálogo entre Kuang Ch'eng e o Imperador Amarelo (Huang Ti) encontra-se na obra Chuang Tzu. Ver Chuang Tzu, traduzido por Burton Watson (Nova Iorque: Columbia University Press, 1968), pp. 118–20.

O estado de cinco não-fugas (go-muro) é alcançado quando as paixões aflitivas desaparecem da mente. Em Orategama, Hakuin faz com que Hakuyū diga que quando este estado — no qual os olhos, ouvidos, língua, corpo e mente funcionam todos sem ilusão — é atingido, a energia ki acumular-se-á diante dos seus olhos.

Nem a identidade desta pessoa nem a fonte da citação foram identificadas.

Mêncio explica esta "energia vasta e expansiva" (hao jan chih ch'i) como sendo «imensa e semelhante a uma inundação, inflexível no mais alto grau. Se o homem a nutrir com integridade e não colocar qualquer obstáculo no seu caminho, ela preencherá todo o Céu e a Terra e ele estará na mesma corrente que o próprio

Céu» (D. C. Lau, Mencius [Nova Iorque: Penguin, 1970] Livro II, parte a.2).

Por outras palavras, quando este limiar (aqui descrito como uma espécie de satori) é atingido, compreende-se que o Grande Caminho e o elixir são um só.

Em Pregação nas Encruzilhadas (Tsuji-dangi), Hakuin explica o ato de «bater o longo rio até obter a melhor manteiga» como a atividade da pessoa desperta que trabalha para ajudar outros seres a alcançar o despertar.

A fonte desta citação não foi identificada.

Li Shih-ts'ai foi um notável médico da dinastia Ming que escreveu várias obras médicas importantes.

"Após a Conclusão" e "Antes da Conclusão" são os dois hexagramas finais no Livro das Mutações.

Tan-hsi é o pseudónimo do médico da dinastia Yuan, Chu Chenheng. Refere-se aqui à escola de medicina que ele fundou.

Trata-se dos três mundos (o mundo do desejo, o mundo da forma e o mundo da não-forma) nos quais os seres sencientes transmigram.

A "contemplação diversa" (ta-kan) refere-se presumivelmente à meditação de tipo koan sem foco, na qual o tema da meditação se torna objeto de discriminação e a energia ki não se consegue reunir na parte inferior do corpo. A "não-contemplação" (mu-kan) seria, então, um estado meditativo supremo no qual toda a discriminação intelectual é cortada.

Embora não se tenha encontrado nenhuma fonte para as palavras que Hakuin aqui atribui ao Buda, um ensinamento semelhante encontra-se em A Grande Concentração e Discernimento de Chih-i. Sutras Agama: um termo genérico para todos os sutras do Budismo Hinayana.

A Grande Concentração e Discernimento (Mo-ho chih-kuan), uma das principais obras do mestre T'ien-t'ai Chih-i (538–

597), é um manual de prática religiosa em vinte chüan. O oitavo chüan é dedicado à meditação de tipo terapêutico.

Estas duas concentrações, alcançadas durante o samadhi e que conduzem a um claro discernimento, surgem em A Grande Concentração e Discernimento de Chih-i. Na concentração na verdade última (taishin-shi), compreende-se que a ilusão é, como tal, a verdadeira realidade. Na concentração na verdade temporária (ken'en-shi), a mente deixa de ser afetada pelas condições mutáveis internas e externas.

T'ien-t'ung Ju-ching (1163–1228), o mestre Zen da dinastia Sung da escola Ts'ao-t'ung (em japonês, Sōtō), mais conhecido como o professor de Dōgen Kigen (1200–1252), fundador da escola Sōtō japonesa. O ensinamento encontra-se no diário de prática de Dōgen, Hōkyō-ki, que este manteve enquanto estudava Zen na China. Ver Norman Waddell, «Dōgen's Hōkyō-ki», parte 2, Eastern Buddhist 11, n.º 1 (1977), p. 81.

A Pequena Concentração e Discernimento (Hsiao chih-kuan) é um resumo de A Grande Concentração e Discernimento, que se diz que Chih-i compilou para o seu irmão doente. A história, segundo Yasenkanna Hyōshaku (p. 114), surge num apêndice a A Pequena Concentração e Discernimento. Também se encontra no Fo-tsu t'ung-chi, chüan 10.

A fonte desta citação não foi localizada. O nome Po-yün (em japonês, Hakuun) é comum a um grande número de sacerdotes chineses e japoneses. Noutra obra, Hakuin atribui a citação ao sacerdote Sung, Huang-lung Hui-nan. Hakuin Oshō Zenshū, 6; p. 445.

Su Wen (Perguntas Simples) é o título da primeira parte do antigo tratado médico chinês Huang Ti Nei-ching (O Manual de Medicina Corporal do Imperador Amarelo), o texto médico básico no Japão do período Tokugawa.

P'eng Tsu é o Matusalém chinês. Yoshizawa encontrou uma passagem com conteúdo semelhante a esta numa obra de Su

Tung-p'o, que a atribui ao eremita T'ang, Sun Ssu-miao (m. 682), autor de vários tratados médicos taoistas. Yasenkanna furoku, p. 76.

O célebre poeta e leigo Zen Su Tung-p'o (1037–1110) era profundamente versado em técnicas médicas taoistas e escreveu várias obras sobre o assunto. A citação não foi encontrada entre os seus escritos. Yasenkanna furoku, p. 78.

Yoshizawa indica a obra Ch'u-shih i-shu de Ch'u Ch'eng como fonte para este ditado. Yasenkanna furoku, p. 81.

Um «método da manteiga macia» (nanso no hō) de meditação, algo semelhante ao descrito abaixo, foi encontrado entre os sutras Agama (Itō Kazuyoshi, Hakuyūshi shijitsu no shinkenkyu [Quioto: Yamaguchi Shoten, 1960], pp. 65–66).

Um jovem chamado Lu-sheng, a caminho de procurar carreira na capital, parou num local chamado Han-tan. Enquanto esperava que o seu almoço cozinhasse, adormeceu e sonhou que subia na hierarquia até alcançar o cargo de primeiro-ministro. Quando acordou e viu a sua comida ainda a cozinhar ao lume, percebeu que a vida é um sonho vazio e regressou a casa.

Aqui, Rikugawa Taiun cita um comentário de Reigen Etō, um aluno de Hakuin que se tornou um dos seus principais herdeiros: «Quando era jovem, o mestre [Hakuin] usava três camadas de meias tabi de sola grossa nos pés. [Mais tarde,] depois de aprender a trazer a sua mente para baixo, para o seu "campo de cinábrio (tanden)", nunca mais se aproximou de um braseiro, mesmo durante a parte mais fria do inverno.» Yasenkanna Hyōshaku (Tóquio: Sankibō, 1982) p. 193.

A maior parte do texto nesta secção final foi acrescentada por Hakuin na altura em que escreveu Hera Silvestre; não se encontra na Conversa Fiada numa Barca Noturna.

Estes versos são de um poema do poeta e leigo Zen da dinastia Sung, Huang Ting-chien (1045–1115). Yasenkanna Hyōshaku (p. 146) apresenta a seguinte explicação: Quando

estamos densamente ocupados com alguma atividade, nem sequer reparamos no som de um cavalo a mastigar a sua forragem, mas esse mesmo ruído pode ser muito perturbador quando estamos a tentar fazer uma sesta. Por conseguinte, mesmo esta pobre história que escrevi sobre a Meditação Introspetiva poderá, dadas as condições certas, receber a atenção das pessoas.

Apêndice

A atribuição «Compilado por Fome e Frio, o Mestre da Ermida da Pobreza» foi utilizada por Hakuin noutras das suas obras. O prefácio foi escrito pelo próprio Hakuin.

Sung Yü e Ho Yen eram célebres pela sua requintada beleza masculina. As vidas dos renomados poetas Tu Fu e Chia Tao caracterizaram-se por períodos de extrema privação. O poeta Ch'u Yüan suicidou-se atirando-se ao rio Mi-lo após ser alvo de calúnias injustas.

Hua T'o é un lendário médico chinês.

Estes versos de um poema do poeta T'ang, Ya Tang, surgem em San-t'i shih (em japonês, San-tai shi), uma coleção de poesia T'ang que era muito lida e estudada nos círculos Zen japoneses.